

**Univerzita Karlova v Praze**  
Filozofická fakulta  
Ústav germánských studií  
Filologie: Německý jazyk a literatura

**Marek Lis**  
*Karl Barth und die Literatur*  
*Karl Barth and the Literature*  
*Karl Barth a literatura*

**Diplomová práce**

**vedoucí práce: Mgr. et Mgr. Štěpán Zbytovský, Ph. D.**  
**2016**

### **Vorbemerkung:**

Ich bedanke mich herzlichst bei Dr. Štěpán Zbytovský für eine fruchtbare und anregende Zusammenarbeit, seine Hilfe und Bemerkungen. Mein Dank gilt auch denen, die mich das ganze Studium hindurch in Theologie hineingeführt haben und ohne deren Kenntnisse und Interesse hätte diese Arbeit nicht entstehen können. Ich danke namentlich Prof. Milan Tvrdík, Prof. Jan Štefan, Prof. Martin Prudký und Doz. Petr Sláma. Ich danke meiner Familie für Beistand.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 19. srpna 2016

Marek Lis

*„Barth war ein großer Schriftsteller und glänzender Polemiker.  
Ich bewundere seine analytische Denkkraft.“*

Friedrich Dürrenmatt

*„Der Dichter will einen Theologen lesen? Seine Freude darüber  
bezeugt Verfasser dieser 10 (+) Bände!“*

Karl Barth in der Widmung an Friedrich Dürrenmatt

*Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herrn die ganze Welt.*

Ps 96, 1

## Inhalt

<b>I. Einführung .....</b>	<b>6</b>
<b>II. Der Römerbrief.....</b>	<b>9</b>
<b>II. 1 Aufteilung der Anspielungen und die Literaturrezeption im <i>Römerbrief</i> .</b>	<b>11</b>
<b>II. 2 Barths <i>Römerbrief</i> als Kulturererscheinung des Expressionismus .....</b>	<b>21</b>
<b>III. Barth über die Kunst.....</b>	<b>26</b>
<b>IV. Systematische Auseinandersetzung mit dem Kulturerbe des 18. und 19. Jahrhunderts: <i>Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.</i> .....</b>	<b>30</b>
<b>IV. 1 G. E. Lessing .....</b>	<b>31</b>
<b>IV. 2 Novalis.....</b>	<b>33</b>
<b>V. Literatur(rezeption) und Sprache (in) der <i>Kirchlichen Dogmatik</i>.....</b>	<b>40</b>
<b>V. Moderne Literatur und Karl Barth. Friedrich Dürrenmatt.....</b>	<b>50</b>
<b>VI. Einstellungen zur Literatur und zeitgenössischen Autoren bei Karl Barth ...</b>	<b>55</b>
<b>VII. Zusammenfassung.....</b>	<b>57</b>
<b>Bibliografie.....</b>	<b>59</b>

## I. Einführung

Die vorliegende Diplomarbeit versucht einen Beitrag zu der interdisziplinären Diskussion über die Wechselverhältnisse von Literaturwissenschaft und Theologie zu leisten. Seit Aurelius Augustinus und anderen Kirchenvätern, bzw. frühchristlichen Theologen ist das Interesse am altertümlichen Literaturerbe deutlich. Dieses Erbe bot den Theologen vor allem die Methode und das Material für das Studium der biblischen Texte und deren Auslegung. Die primäre Aufgabe der Theologie ist also das *Wort* den Umständen angemessen auszulegen. Dabei nutzte die Theologie grundsätzlich die auf den sprachlichen Phänomenen stehenden Disziplinen des *Triviums* und entwickelte die allegorische Methode, die in der Zeit der Reformation in Frage gestellt wurde. In der frühen Phasen des Christentums herrscht eine augenscheinliche *Harmonie* zwischen Theologie und Literaturwissenschaft. Oder anders gesagt, die Theologie war damals auf die literarische Erforschung von altertümlichen Texten angewiesen.

Das Ziel ist, die Literaturrezeption in ausgewählten theologischen Werken von Karl Barth zu erforschen. Es wird vor allem auf die rein textuelle Seite eingegangen, wobei die geschichtlich-kontextuelle Komponente auch einen wesentlichen Rahmen für das Verstehen von Barths Texten darstellt und von daher nicht völlig unterlassen werden darf. Bevor die am meisten zitierten und erwähnten literarischen Werke in den Kontext kommentiert und eingebettet werden können, ist es angebracht, sich auch mit der literarischen, sprachlichen und kulturellen Charakteristik der jeweiligen theologischen Schriften selbst zu beschäftigen und dabei Fragen stellen, ob überhaupt in deren Inhalt Parallelen zu der kulturellen Entwicklung der deutschsprachigen Literatur bestehen, d. h. in wie weit lässt sich Barths Werk als *literarisches* Werk auffassen.

Es werden zwei wichtige Werke von Karl Barth analysiert: nämlich der Römerbrief (in der Fassung auf das Jahr 1922), und Barths *opus magnum*, die Kirchliche Dogmatik. Das Textkorpus musste für die Zwecke dieser Arbeit reduziert werden. Es ist allerdings ziemlich ersichtlich, dass diese zwei Werke für die Analyse ausgewählt wurden. Der *Römerbrief* wird als die programmatische Schrift der modernen dialektischen Theologie<sup>1</sup> angesehen, in der sich

---

<sup>1</sup> Die *dialektische Theologie* bedeutete damals eine Reaktion auf den bisherig herrschenden *Kulturprotestantismus*, insbesondere ist durch die Erfahrung des 1. Weltkriegs getragen, in dem der Kulturprotestantismus und dessen Vertreter versagten. Die Institutionen der menschlichen Kultur, vor allem der Staat und die Kirche, befinden sich nach dem 1. Weltkrieg in einer Krise. Diese Krise muss wahrgenommen werden und die dialektische Theologie bietet eine Lösung: statt von dem Menschen und menschlichen Angelegenheiten, Institutionen, Geschichte etc. zu reden muss Gott und sein Wort zum Hauptthema der Theologie werden, wobei Gott in seiner Offenbarung die menschlichen Ordnungen völlig übersteigt (Gott als der *totaliter aliter*). Die dialektische Theologie akzeptiert die gesellschaftliche und religiöse Krise nach dem 1. Weltkrieg. Eine literarische Parallele lässt sich im Expressionismus finden, der keinen bloßen Sprachgestus,

Barth gegen die Thesen der liberalen Theologen abgrenzt. Die *Kirchliche Dogmatik* ermöglicht uns den Blick auf das *Opus magnum* von Barth zu lenken und zugleich auf die Autoren, die Konzeption der Dogmatikschreibung. Dieses Werk erschien stückweise zwischen den Jahren 1932 und 1967 deckt damit eine wesentliche Zeitspanne ab.

Im Jahre 1968 erhielt Karl Barth für sein Lebenswerk den Sigmund-Freud-Preis, d. h. zwei Jahre nach seinem Landsmann, Literaturwissenschaftler Emil Staiger. Im Urkundentext zu der Preisübergabe steht: „Der Energie und Reichweite seiner Schriftauslegung entsprechen Helligkeit und Kraft seiner Sprache, die seine Schriften zu bedeutenden Zeugnissen deutscher Prosa in unserem Jahrhundert macht.“<sup>2</sup> Gerade die Sprache ist ein der wichtigsten Punkte für die Textanalyse von Barths Werken, denn die Theologie arbeitet mit der Sprache und versucht, die theologischen Inhalte neu zu formulieren. Auch im Hinblick auf dieses Phänomen wird der Gesamttext der ausgewählten Schriften in dieser Arbeit untersucht.

Um eine aufschlussreiche und effektive Untersuchung der einzelnen Zitatstellen in beiden Werken durchzuführen, ist es angebracht bei den umfangreichen Registern anzufangen. Sie bieten uns einen komplexen Überblick über die Autoren, die Barth in seinem Text erwähnt.<sup>3</sup> Anhand der Register lässt sich auch eine Statistik nach verschiedenen Kriterien aufstellen: Epochen, Strömungen, einzelnen Autoren usw. Daraus ergibt sich eine ziemlich heikle Frage: Was alles kann unter dem Begriff *Literatur* subsumiert werden? Ich habe mir für Zwecke dieser Arbeit keine eigene Definition geschaffen und eher mich an Barths Literaturauffassung orientiert.

„Lektüre von allerhand ausgesprochenen weltlicher Literatur, der Zeitung vor allem, ist zum Verständnis des Römerbriefs dringend zu empfehlen. Denn Denken ist, wenn es echt ist, Denken des Lebens und darum und darin Denken Gottes. Gerade im Blick auf das Leben muss es so verschlungene Wege gehen, in so unerhörte Fernen schweifen. Gerade in der verwirrenden kaleidoskopartigen Bewegtheit und Gespanntheit seiner Linien und nicht anders wird es dem Leben gerecht. Denn das Leben *ist* nun einmal nicht einfach, nicht direkt, nicht eindeutig. Einfach, direkt und eindeutig ist immer nur die Oberfläche einzelner Erscheinungen, nie und nirgends aber ihre Tiefe, ihr Zusammenhang, die Krisis, in der sich alles Entscheidende befindet, die Realität, von der es Zeugnis gibt.“<sup>4</sup>

Auffallend an diesem Passus sind zunächst die Instrumentalisierung der weltlichen Literatur und die Nivellierung der Belletristik mit den journalistischen Gattungen.<sup>5</sup> Es klingt

---

sondern eine Lebenshaltung fordert. Zu den anderen Vertretern der dialektischen Theologie zählen Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Georg Merz. Eine Plattform der dialektischen Theologen stellte die in München herausgegebene Zs. *Zwischen den Zeiten* (1923-33) dar. Dialektische *Theologie*.

<sup>2</sup><http://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/karl-barth/urkundentext>

<sup>3</sup> In einigen Fällen geht es aber nur um die Annahme des Editors.

<sup>4</sup> BARTH, Karl, Cornelis van der KOOI a Katja TOLSTAJA. *Der Römerbrief*. S. 572 – 573.

<sup>5</sup> Den gesellschaftlichen Einfluss der Massenmedien, vor allem Presse, hat vor allem Karl Kraus als durchaus destruktiv bewertet. Karl Barth versteht wahrscheinlich unter dem Begriff *Zeitung* auch die literarische

allerdings nicht so verwunderlich, wenn für Barth die Literatur in ihrem Wesen mit der alltäglichen Lebenspraxis verbunden ist und ihr Sinn besteht in der Enthüllung der komplizierten Facetten eines menschlichen Lebens mehr als in moralisierenden Regeln, nach denen der einzelne das eigene Leben gestalten sollte.

Es ließe anhand des Textauszugs sagen, dass die Literatur für Karl Barth eine Widerspiegelung der konkreten Lebenssituationen darstellt und zu dem Verstehen beiträgt gerade durch die Darstellung der Kompliziertheit des Lebens. Deshalb darf man sich dabei nicht nur engstirnig auf die Werke der belletristischen, bzw. fiktionalen Literatur konzentrieren, sondern auch auf die Philosophen wie etwa Friedrich Nietzsche oder Søren Kierkegaard, die in ihren Postulaten für das konkrete Leben, bzw. Individuum plädierten.

Mit der Literaturrezeption bei Karl Barth hat sich in seinem Werk *Theologen und ihre Dichter* Thomas Kucharz<sup>6</sup> auseinandergesetzt. Diese Publikation wird als Ausgangsbasis für die Schlussfolgerungen dieser Arbeit genutzt, denn es bietet eine thematische sowie chronologische Gliederung von Barths Werken in Bezug auf die Literaturrezeption. Die meisten Seiten gelten der Rezeption von Dostojewski, vor allem im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und geistigen Krisenerscheinungen nach dem 1. Weltkrieg.

Die *Kirchliche Dogmatik* müsste dann auf mehreren Stellen behandelt werden und bedarf einer profunden Untersuchung, denn sie erschien in Bänden fast die ganzen alle drei Jahrzehnte hindurch. Ich beschränke mich nur auf wenige Stellen, die ich für die Literaturrezeption, die in der KD sowieso mit dem *Römerbrief* verglichen, relativ gering ist, wichtig halte. Neuerdings versuchte auch z. B. Michael Trowitzsch die wesentlichen Momente von Karl Barths Theologie auf die Kultursituation der Moderne und sogar der Gegenwart zu beziehen.<sup>7</sup> Sein Werk ist für eine rückläufige Forschung vorgesehen, d. h. für die barthianischen Züge in der Belletristik.

Beim *Römerbrief* ist die kontextualisierende Analyse einfacher, denn das Werk erschien, zwar nach zahlreichen Korrekturen und Reflexionen, in einem bestimmten Zeitpunkt, die *Kirchliche Dogmatik* muss dagegen in Bezug auf einen längeren Zeitabschnitt berücksichtigt werden.

Es wird teilweise auch auf die Literaturrezeption der wichtigen zeitgenössischen Literatur eingegangen, wie etwa Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Thomas Mann oder Carl

---

Produktion seiner Zeit, die oft in der Presse erschien und somit brachte eine verlässliche Sonde in das Alltagsleben der Autoren, bzw. der ganzen Gesellschaft.

<sup>6</sup> DÖRKEN-KUCHARZ, Thomas. *Theologen und ihre Dichter*.

<sup>7</sup> Trowitzsch, M.: *Karl Barth heute*. Vanderhoeck, Göttingen 2007.



Zuckmayer. Zu diesen Autoren und ihren Werken äußert sich Barth meistens im Briefwechsel oder Interviews.

## II. Der Römerbrief

Der *Römerbrief* erschien in zwei unterschiedlichen Fassungen 1919 und 1922 und bis heute gilt als die wirkungreichste programmatische Schrift der protestantischen Zwischenkriegstheologie, die sich mit dem auf der liberalen<sup>8</sup> Theologie und deutschem Historismus basierten Kulturprotestantismus auseinandersetzt und zugleich die neue geschichtliche Realität akzeptiert und ihr im Römerbrief entgegenkommt. Rein formal ließe sich dieses Werk als systematisch-theologische Bibelexegese bezeichnen, denn es geht gerade darum, Wort Gottes auf den veränderten geschichtlichen Rahmen zu beziehen. Die gesellschaftliche Rolle der christlichen Religion und vor allem der Kirche wurde nach dem 1. Weltkrieg angezweifelt. Editoren der neuersten Ausgabe Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja schreiben ganz ausdrücklich im Vorwort:

„Auf kulturellem Gebiet signalisiert dieses in allerlei Hinsichten merkwürdige Buch die Suche nach einem neuen Verhältnis zwischen europäischer Kultur und christlichem Gottesglauben. Es erscheint in einer Zeit, in der die Selbstverständlichkeit eines allumfassenden religiösen und weltanschaulichen Rahmens zusehends schrumpft und der religiöse Horizont zurückweicht oder dem Wort Nietzsches zufolge weggewischt wird.“<sup>9</sup>

Diese programmatische Schrift versucht die neue historisch-soziale Realität wahrzunehmen und sich den künftigen Herausforderungen und Fragen stellen. Eine wichtige Rolle bei Barth spielt die kritische Auseinandersetzung mit der überwiegenden und durch den Positivismus beeinflussten historisch-kritischen Methode, die den Schriftsinn durch die geschichtliche Bedingtheit und entsprechende Analyse zu erklären suchte. Demgegenüber wird die synchrone Arbeit mit dem biblischen Text gefördert, der aus dem Standpunkt des Menschen

---

<sup>8</sup> Liberale Theologie als Strömung hat ihre Wurzeln in Pietismus. Sie lässt sich durch folgende Merkmale charakterisieren: „Einheitlichkeit der Weltgeschichte (im Unterschied zur Heilsgeschichte), die Zourdnung von Glaube und Vernunft angesichts der Einheit der Wirklichkeit; die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion sowie von äußerer Kirchlichkeit und innerer Religiosität; die Historisierung der heiligen Schriften und die damit verbundene Unterscheidung des Wesens der Religion von der Positivität der christlich-kirchlichen Überlieferung; den Antidogmatismus und den Anspruch auf individuell-religiöse Glaubenserfahrung, den Theismus als Ausdruck des providentiellen und theologischen Weltzusammenhangs; die christologische Reduktion auf Jesus als den Lehrer des Reiches Gottes, der Moral und Religiosität; die Kirche als religiös-sittliche Gemeinschaft von Individuen im Gegensatz zur verfaßten, rechtlichen Institution; die Religiosität als anthropologische Struktur.“ Liberale Theologie.

<sup>9</sup> BARTH, Karl, Cornelis van der KOOI a Katja TOLSTAJA. *Der Römerbrief*, s. IX.

von heute betrachtet werden muss, wobei es sich nicht ausschließlich um Theologen oder Gläubige handeln müsse. Im Vorwort zur zweiten Auflage des *Römerbriefs* ist hat sich Barth mit der Kritik des bereits 1919 erschienenen Römerbriefs auseinandergesetzt und proklamiert, er wolle sein Werk grundsätzlich bearbeiten. Er findet die historisch-kritische Methode zwar hilfreich, aber für die Zwecke der systematischen Theologie ungenügend.

„Aber nicht die historische Kritik mache ich ihnen (den historisch-kritischen Theologen – M. L.) zum Vorwurf, deren Recht und Notwendigkeit ich vielmehr noch einmal ausdrücklich anerkenne, sondern ihr Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes, die ich keine Erklärung nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen, was da steht, mittels Übertragung und Umschreibung der griechischen Wörter und Wörtergruppen in die entsprechenden deutschen, mittelst philologisch-archäologischer Erläuterungen der so gewonnenen Ergebnisse und mittelst mehr oder weniger plausibler Zusammenordnung des Einzelnen zu einem historisch-psychologischen Pragmatismus.“<sup>10</sup>

Diese Feststellung befreit die Auslegung des biblischen Textes von dessen geschichtlichen Bedingtheit und eröffnet ihn für neue und aktuelle Kontexte. Indem Barth dies tut, macht er auch einen strengen Unterschied zwischen dem kulturellen Phänomen *Christentum* und der christlichen *Offenbarung*, die keineswegs auf geschichtliche Formen gebunden ist, sodass die Geschichte nur eine Bruchzahl bei der Bibelauslegung darstellt.

„Christentum ist eine kulturelle Erscheinung, eine Summe von Handlungen, Überzeugungen und Gewohnheiten, die der menschlichen Existenz Form und dem Zusammenleben Struktur geben. Demgegenüber muss *Gottes Offenbarung* von diesen kulturellen Ausformungen unterschieden werden. Im Glauben geht es um die Konfrontation mit Gott als Kategorie einer gänzlich anderen Ordnung.“<sup>11</sup>

Die Begegnung mit dem völlig Anderen, das sich unserem noetischen Vermögen entzieht, ist Teil der Reaktion auf die positivistische Methodologie in den Geisteswissenschaften, die die jeweiligen geschichtlichen oder gesellschaftlichen Phänomene immer endgültig und für immer zu beschreiben und zu erklären versuchte. Diese Erkenntniskepsis gehört zu den charakteristischen Merkmalen der kulturellen *Moderne*, die sich gegen das gesellschaftliche Phänomen der Modernität im Sinne des technischen Fortschritts stellt, oder ihn mindestens sehr ambivalent bewertet.

Der Römerbrief verspricht also dem Leser eine neue und neu methodologisch basierte Ansicht zu bringen und deshalb figurieren in der zweiten Fassung des *Römerbriefs* auch die Autoren, die in der Zeitspanne um den 1. Weltkrieg in Barths Briefwechsel Reflexion und

---

<sup>10</sup> Der Römerbrief, s. 11.

<sup>11</sup> Der Römerbrief, s. X.

Erwähnung fanden (vor allem Dostojewski). Diese Tatsache belegt vor allem die Korrespondenz mit Eduard Thurneysen.

Die Zitate der Autoren im *Römerbrief* teilen die Editoren der neuesten kritischen Ausgabe von 2010 in insgesamt sechs Gruppen auf. Sie geben ganz eindeutig zu, dass manche Zitate und Anspielungen nicht leicht zu den Autoren oder Werken einzuordnen sind. Zur Funktionalisierung bemerken sie dann Folgendes:

„Die Beispiele dienen nicht allein der Illustration der Probleme, mit denen die Herausgeber während der Kommentierung des Römerbriefes zu tun hatten; sie verschaffen dem Leser eine Möglichkeit, durch einen Spalt in das Römerbrief-Laboratorium zu schauen. Und zweitens spiegeln die angeführten Texte das theologiehistorische Klima jener Zeit wider.“<sup>12</sup>

Dieses Versprechen der Editoren, den Blick des Lesers in das Römerbrief-Laboratorium, wird durch die folgende Auflistung der verschiedenen Zitatgruppen nicht erfüllt. Sie gibt qualitativ einen Überblick über die Arbeit der Editoren, von der Arbeit von Barth ist sie jedoch weniger aussagend.

Barth äußert sich mehrmals in seinen theologischen Arbeiten zum Einfluss von Schriftstellern wie Dostojewski, Kierkegaard Overbeck etc. Diese Rezeption aber wird von den Editoren nur am Rande belassen, auch wenn diese profundere qualitative Erforschung dieser Rezeption den Lesern den Blick in das Laboratorium des Römerbriefs erleichtern könnte. Statt dessen begegnet der Leser der folgenden verallgemeinernden Klassifizierung.

## **II. 1 Aufteilung der Anspielungen und die Literaturrezeption im *Römerbrief***

Die Anspielungen werden nachungenügenden und rein formalen Kriterien aufgeteilt, d. h. in Bezug auf den Autor und Werk; ob und in wie weit diese Merkmale im Gesamttext des *Römerbriefs* angezeigt sind.. Den Überblick über die einzelnen Kriterien gibt die folgende Aufzählung, die dem Vorwort der Editoren zum Römerbrief entnommen ist:<sup>13</sup>

- 1) Es wird nur der Autor ohne den entsprechenden Titel erwähnt.
- 2) Zitate ohne Anführungszeichen und ohne Erwähnung des Autors.
- 3) Zitate mit Anführungszeichen ohne Erwähnung des Autors
- 4) Stichworte, Begriffe oder Ausdrücke in Anführungszeichen ohne Bezug auf bestimmten Titel oder Autor
- 5) Begriffe in Anführungszeichen mit Erwähnung des Autors
- 6) Anspielungen ohne Namensvermerk

---

<sup>12</sup> Der Römerbrief, s. XXIII.

<sup>13</sup> Der Römerbrief, s. XXIII-XXVII.

Diese Auflistung kann zu irrelevanten Ergebnissen führen, denn sie verleitet den Leser dazu, sie gradual zu interpretieren. Ihre Gradualisierung ist jedoch problematisch, denn für Barth als Autor können eigentlich diejenigen Werke relevant sein, deren Kenntnis er bei dem Leserpublikum auch voraussetzt, die ohne Autor angeführt sind. Die angeführte Auflistung beruht auf rein formalen Kriterien, von denen sich nur schwierig auf die Relevanz der einzigen Zitatstellen schließen lässt. Aus diesem Grund finde ich die Quantifizierung anhand des Registers als Alternative der oben angeführten Liste nutzbar. . Bevor wir uns auf die Analyse des Römerbriefs einlassen, schauen wir uns mal auf die Problematik der Intertextualität allgemein, wie sie von den Literaturwissenschaftlern verstanden wird.

Mit dem Thema der Intertextualität hat sich vor allem die poststrukturalistische Literaturwissenschaft (Julia Kristeva, Harold Bloom, Roland Barthes, Gerard Genette) beschäftigt, die die Möglichkeit eines autonomen Textes ohne Bezug auf die anderen Texte leugnet. Das Bibelkommentar, wie etwa Barths Römerbrief, ist ein charakteristisches Beispiel für ein Verhältnis von Prätext (auch Bezugstext genannt, d. h. Römerbrief des Apostels Paulus) und Referenztext (Barths Kommentar). Die Stellung einiger Prätexte in der Theologie ist durch die Rolle des biblischen Kanons verbindlich, dazu kommt der Anspruch der Orthodoxie bei. und Im Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft begegnen wir der Differenzierung zwischen der starken textuellen Gebundenheit an die Prätexte (Autoritäten) in der Antike und im Mittelalter auf der einen Seite, und dem Anstreben der Originalität seit Sturm und Drang, Romantik auf der anderen. Barths *Römerbrief* stellt in dieser Hinsicht eine Synthese von beiden Polen dar: sein Kommentar ist klar und eindeutig durch den Text (d. h. Prätext) des paulinischen Römerbriefs beeinflusst und strukturiert und zugleich versucht Barth, sein Kommentar von den bisherigen theologischen Konzeptionen abzusetzen, nicht aber um jeden Preis, er ist sich des Kulturerbes des 19. Jahrhunderts bewusst und die Werke von Kierkegaard und Dostojewski belegen das ausreichend Diese Diskrepanz zwischen beiden Polen, die in seinem Kommentar erreicht wird, verleiht dem neuen Text neue Produktivität. Ähnlich versucht Barth später seine *Kirchliche Dogmatik* schreiben, d. h. mit einem starken Bezug auf die bisher gut gekannten Fragen des Glaubens, aber neu, produktiv und bewusst anders als es bisher üblich war.

Die Intertextualität von Barths *Römerbrief* wird von zwei Prätexten ausgemacht: vom biblischen Römerbrief einerseits, der dem theologischen Kommentar eine thematische Struktur verleiht, und dem Kulturerbe des 19. Jahrhunderts andererseits, das geprüft wird. Die jeweiligen Prätexte haben einen unterschiedlichen Grad. Im Falle der literarischen Anspielungen geht es in der Typologie von Manfred Pfister um den Grade der *Referentialität*:

„Hier geht es um die Hervorhebung bzw. Bloßlegung einer intertextuellen Beziehung. So nimmt deren Intensität zu, wenn der Zitatcharakter eines Textes kenntlich gemacht, bzw. Auf den ursprünglichen Kontext des Zitats verwiesen wird.“<sup>14</sup>

Der Bezug auf den Text des biblischen Römerbriefs ist schon durch den Titel deutlich. Der Kommentar als Gattung *sui generis* ließe sich besser unter dem Aspekt der Hermeneutik charakterisieren, die verschiedensten theologischen Tendenzen unterliegen mag. Für Barth ist Dostojewski (neben Kierkegaard, Nietzsche, Overbeck) ein hermeneutischer Schlüssel zum Text des paulinischen Römerbriefs.

Zu den am meisten vorkommenden Autoren gehören in *Römerbrief* Dostojewski, von dann die deutschen Klassiker Schiller und Goethe (jedoch nicht in so hoher Frequenz wie in der Fassung 1919), von den Philosophen dann Kierkegaard. Wir müssen ständig im Blick die Tatsache haben, dass es sich bei der Anwendung von weltlichen literarischen Werken um keine intellektualistische Verzierung des theologischen Traktats handelt (im Falle der 1. Fassung des Römerbriefs 1919 könnte es noch der Fall sein), sondern immer um dessen exemplarische Verdeutlichung, bzw. Veranschaulichung geht, die Barth wärmstens den Lesern empfiehlt. Die oben zitierte These aus dem *Römerbrief* behauptet implizit, dass die literarische Qualität von einzelnen Werken am menschlichen Leben zu messen ist, d. h. wie sich das Werk über das Leben ausspricht. Viel wichtiger als die Literatur an sich ist für Barth das *Leben* (im Zitat erscheint das Wort *Leben* dreimal) und die Literatur bietet nur entsprechendes Material dazu, welchen Verlauf das menschliche Leben nehmen kann.. Die Literatur ist von daher „nur“ eine Summe und Inventar an modellhaften Lebenssituationen, die keine einfache, schwarz-weiß polarisierte Lösung haben.

Es ließe sich sagen, dass für Barth der Rezeptionseckspunkt wichtiger ist als der künstlerische Aufbau des Textes, denn die Literatur wendet sich mittels des künstlerischen Aufbaus an den Menschen. Diese Schlussfolgerung hat zum Teil einen Anhauch einer didaktischen Literaturauffassung. Lassen wir uns dadurch aber nicht täuschen, denn Barth akzeptiert den „kaleidoskopartigen“, ambivalenten und sogar krisenhaften Charakter des Lebens und gerade durch diese Dialektik wird sie zum Bestandteil des Entwicklungsprozesses der Menschheit. Die Funktion der Literatur ist deskriptiv, sie ist ein Inventar von Möglichkeiten, und je paradoxer, spannungsvoller und mehrdeutiger diese Möglichkeiten des geschilderten Lebens sind, desto angemessener ist diese Schilderung der Erkenntnis des Menschen über sich selbst.

---

<sup>14</sup> STEFAN, Seiler. *Intertextualität*, s. 281.

„Es geht Barth [...] ausschließlich um den Menschen. Es geht um Humanität und Zeitgenossenschaft. Barth hatte Dostojewskij und Gotthelf diese Forderungen wohl gänzlich erfüllt gesehen, bis er auf deren volkserzieherische Tendenzen, wie Thurneysen das ausgedrückt hatte, aufmerksam wurde. Gesellschaftsanalyse, Naturschilderung, Weltwahrnehmung, all das ist sicher mit gemeint, aber anthropozentrisch fixiert und enggeführt. Aufgabe der Literatur ist es, den Menschen darzustellen, liebevoll und unbestechlich, seine ganze Wirklichkeit ohne moralinsauren Nachgeschmack und moralisierenden Unterton.“<sup>15</sup>

Ein Desideratum zu Barths Literaturauffassung wäre die Erforschung von Autoren des 19. Jahrhunderts in seinen Werken – Novalis, Jeremias Gotthelf oder Carl Spitteler. Die Rezeption von diesen Autoren scheint auf die Verhältnisse des gebildeten Theologen Schweizer Herkunft selbstverständlich zu sein. Ich habe mich allerdings vor allem auf Dostojewski konzentriert, dessen Werke ich für die Gestalt und für den Tenor des zweiten *Römerbriefs* wichtiger finde, als die Schweizer Autoren.

Das häufige Vorkommen Dostojewskis in Form von direkten Zitatstellen oder bloßen Anspielungen auf seine Werke hat ihre Wurzeln im Briefwechsel mit Eduard Thurneysen (1888–1974). Es sollte hier kein Schein der momentanen theologischen Originalität evoziert werden, Dostojewski ist im Römerbrief schon ein Produkt der langen Debatte mit Thurneysen. Im Vorwort zur zweiten Auflage (1921) des Römerbriefs schreibt Barth:

„[...] die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe, und das vermehrte Aufmerken auf das, was aus Kierkegaard und Dostojewski für das Verständnis des neuen Testaments zu gewinnen ist, wobei mir besonders die Winke von Eduard Thurneysen erleuchtend gewesen sind.“<sup>16</sup>

Dostojewski ist im *Römerbrief* ist also tatsächlich kein beliebiger Zierrat, sondern ein Hilfsmittel für eine neue Besinnung auf das Neue Testament, wobei die Rezeption von Dostojewskis Werken zu programmatischen Zügen des Römerbriefs zählt. Thurneysen selbst Veröffentlichte 1921 seine Monographie *Dostojewski*, der auf den Vortrag vom 21. April 1921 in Aarau zurückzuführen ist.<sup>17</sup>

Das bestätigt wieder, dass die oben aufgelisteten Kriterien für Auswertung von literarischen Zitaten keine besondere Rolle bei der kontextualisierenden Analyse spielen sollen.

---

<sup>15</sup> Theologen und ihre Dichter, s. 96.

<sup>16</sup> Der Römerbrief, s. 7.

<sup>17</sup> *ebenda*

Um das entsprechende Verständnis zu erlangen, muss der Briefwechsel zwischen Barth und Thurneysen erforscht werden.

Eduard Thurneysen war Barths Mitstreiter und Kantongenosse. Es zeigt sich auch, dass die Rezeption von Dostojewski in Barths Werken keine eigene Auseinandersetzung Barths mit Werken dieses russischen Autors ist, sondern dem Briefwechsel und Austausch zwischen beiden Theologen entspringt; in anderen theologischen Werken überwiegen allerdings vor allem die „Klassiker“ oder die kanonischen Autoren der deutschen Literatur- und Kulturgeschichte.

Der wichtige Berührungspunkt von Barth und Thurneysen hinsichtlich Dostojewski ist die zentrale Frage nach dem *Menschen* (Was ist der Mensch?) und eine neue Aufwertung dieser alten Frage, die nach dem 1. Weltkrieg umso dringender war. Zu diesem zentralen Sachverhalt äußert sich Barth in seinem Römerbrief. Ganz wichtig ist ihm die Gegenüberstellung und Nichtidentifizierung von Mensch und Gott. Nur so kann Gott als ein absolut anders wirkendes Prinzip wirken und nur somit kann Gott ein neues Zeitalter ankünden. Die Äußerungen über den Menschen sind oft provokativ und trotzdem anregend für die neue Wahrnehmung von der Macht Gottes. Der Mensch ist schwach, Gott ist demgegenüber absolut, allmächtig, frei und von daher immer neu, dynamisch und überraschend. Der totale Gegensatz von Mensch und Gott ist die Grundlage für die richtige Gotteserkenntnis, wie es Barth in seinem *Römerbrief* beschreibt:

„Jeder Mensch ist ein Lügner! Jeder Mensch!! Eben aus der Einsicht in diesen umfassenden Gegensatz des Menschen zu Gott, aus ihr allein, entspringt Gotteserkenntnis, neue Gottesgemeinschaft neuer Gottesdienst.“<sup>18</sup>

Der Mensch ist für Barth keine absolut urteilende Instanz, sondern beschränkt und auf Gott angewiesen, auch die kulturell bedingten Vorstellungen über Gott, Kirche sind Frucht dieser Beschränktheit.

Die oben erwähnten radikalen Thesen, die den Menschen und Gott konfrontieren, entsprechen dem Tenor des Römerbriefs, wo Gott als der *totaliter aliter* dargestellt wird. Als Leser außerhalb des theologischen Amtes äußert sich Barth in einer Umfrage für die linksliberale National-Zeitung nicht so radikal. Er formuliert dort u. A. die „Erwartungen an einen zeitgenössischen Schriftsteller“ und hat dabei den Menschen immer im Blick. Die Erwartungen sind folgende:

---

<sup>18</sup> Der Römerbrief, s. 115.

„Daß er mir im Menschen von heute, meinem Zeitgenossen, den Menschen wie er immer ist – und umgekehrt: im Menschen wie er immer ist, meinen Zeitgenossen vor Augen hält. Daß er von Seite zu Seite den Beweis dafür liefert, daß sein Verfasser diesen Menschen nicht nur nüchtern kennt und gründlich durchschaut von den Abgründen des Herzens bis zu seinen Manieren und Redensarten, sondern auch aufrichtig, d.h. ohne Gram und Hohn in seinem Wesen und Unwesen lieb hat. Weiter: daß er mir ganz und gar nur erzähle, was sein Verfasser an diesem Menschen gesehen hat, daß er also mir gegenüber auf alle schulmeisterischen Pläne verzichte, sondern es freundlichst mir überlasse, was ich angesichts des mir vorgehaltenen Bildes zu denken oder auch nicht zu denken habe. Endlich: daß er eine dem vorgehaltenen Bild des Menschen entsprechende und insofern innerlich notwendige, strenge und also einprägsame Form habe, damit ich den mir gezeigten Menschen in seiner zeitlichen und zeitlosen Gestalt nicht gleich wieder vergessen leben müsse. Um das zu leisten, braucht es Dichter und insbesondere Romandichter. Der Psychologe, der Photograph aber auch der Zeitphilosoph können das nicht leisten“<sup>19</sup>

In diesem Zitat stoßen wir an die Spaltung zwischen dem Menschen von heute und der unveränderlichen menschlichen Natur. Barth fordert weiterhin auch den leidenschaftlichen Einsatz für den Menschen, sogar die Liebe zu dem Menschen, keine neutralen Urteile. Die radikalen Thesen und Äußerungen über den Menschen im Römerbrief sind meines Erachtens ein Stilmittel, das dazu dienen sollte, um den Aufbruch der neuen Welt und Gott als den immer Neuen anzukündigen, er will dem Menschen klare Grenzen stellen, um ihn zu schützen vor seiner eigenen Irrtümlichkeit in den Urteilen über Gott. Trotzdem bleibt bei Barth die Faszinanz durch den Menschen, die in seinem Werk immer deutlicher wird und in der Spätphase von Barths Leben in humaner Theologie gipfelt, was sich im späteren Briefwechsel mit Carl Zuckmayer zeigt. Barth und die anderen dialektischen Theologen möchten den Menschen nicht nur zum Gegenstand neuer Abhandlungen machen, sondern ihn engagieren und ihm die Theologie öffnen. Das war auch eine der Absichten der dialektischen Theologie, sich den nicht-Theologen zu eröffnen und sie (samt den Gegnern der christlichen Weltanschauung) in die Zwischenkriegsdebatte über Gott heranzuziehen. Deshalb haben die Theologen Thurneysen und Barth ihre Debatte um Dostojewski konzentriert. Thomas Kucharz betont, es sei Thurneysens Schrift *Dostojewski* gewesen, die die Theologie in die öffentliche Debatte brachte.

Thomas Kucharz betont, dass einen viel wichtigeren Umbruch als Barths Römerbrief die Monographie über Dostojewski von Thurneysen bedeutete.

„Der erste Satz des Dostojewskij-Vortrags zeigt bereits das *Zäsurbewusstsein* Thurneysens, das durch den Ersten Weltkrieg und die nachfolgende Krise bestimmt ist. Die Vorkriegszeit zählt zu den Gestaden gesicherter Menschlichkeit und der von dorthin auf Dostojewskij stoßende Mensch werde tief verstört werden, unheimliche Wildheit und Fremdheit begegnet ihm.“<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> National-Zeitung Basel 92. Jg., Nr. 591 vom 21. 12. 1934, Morgenblatt, S. 9.

<sup>20</sup> Theologen und ihre Dichter, S. 54.



In seiner Monographie analysiert Thurneysen drei Romane Dostojewskis: *Schuld und Sühne*, *Die Brüder Karamasow* und den Roman *Der Idiot*. Das 20. Jahrhundert und seine Ereignisse lassen sich im Hinblick auf die Gestalten, so seine These, aus Dostojewskis Romanen erklären, wobei es ersichtlich wird, dass diese Romane weitaus typisierende Interpretationsmöglichkeiten bieten. Thurneysens Dostojewskischrift ist die Anregung für Barths Kommentar des Römerbriefs – nicht aber die Schrift selbst, sondern die unmittelbare Debatte mit Thurneysen, für das Thema hat ihn Thurneysen. Die Beschäftigung mit Dostojewski war eine Zusammenarbeit, wie auch Barth selbst zugibt und vielleicht diese fruchtbare Zusammenarbeit auch absichtlich verheimlicht. „Kein Spezialist wird dahinter kommen, wo in unserer auch hier bewährten Arbeitsgemeinschaft die Gedanken des einen einen anfangen, die das andere aufhören.“<sup>21</sup>

Kucharz hat daneben bemerkt, dass die Romanfiguren die in Thurneysens Dostojewski Monographie behandelt werden, entsprechen denen, die auch bei Barth vorkommen. „Es sind im übrigen exakt dieselben, denen auch Thurneysens Interesse gilt: Raskolnikow, Sonja, Marmeladow, Fürst Myschkin, Stawrogin, Rogoshin, Gruschenka, Natassja Filippowna, die drei Karamasowbrüder Dimitrij, Iwan und Aljoscha und nicht zuletzt der Großinkquisitor.“<sup>22</sup> Dostojewski bei Barth ist aber trotzdem teilweise Dostojewski in Thurneysens Auswahl. Das wird aus folgenden Auszügen sichtbar. Die zentrale Frage von beiden Theologen ist aber, was von Dostojewskis Romanen für die Anthropologie von Bedeutung sein mag. Dies ist die neue Besinnung auf Dostojewskis Romane, es wird dabei von den russischen Realien abgesehen und Dostojewski wird von den dialektischen Theologen zu einem Schriftsteller erhoben, der sich die grundsätzliche anthropologische Frage stellt: Was ist der Mensch? Diese Frage wird aus dem Standpunkt der Krise nach dem 1. Weltkrieg gestellt.

„Was ist der Mensch? – noch einmal: diese Frage hat Dostojewski gestellt; mehr hat er nicht getan. Es könnte wenig scheinen und ist doch unermesslich viel. Denn gerade an ihm wird es klar, dass diese Frage, wirklich gestellt, nicht nur Frage, sondern selber schon Antwort ist. Mit unerbittlichen Schärfe treibt Dostojewski die Stollen seiner Analyse in den Bergwerken seiner Gestaltungen einen um den anderen vor bis in die geheimsten Tiefen, bis zu den äussersten Grenzen. Auch die extremsten Ergebnisse psychoanalytischer Forschung sind bei ihm vorweggenommen. Entblättert sinkt unter seinen Händen die ganze naive Unmittelbarkeit menschlichen Wesens, sei es moralischer, sei es ästhetischer, sei es religiöser Art, in sich zusammen mit allem Glanz und Zauber, der darüber liegen kann. Das Ende des Menschen ist das Ende aller Wege, die Dostojewski mit ihm beschreitet. Und doch erstrahlen gerade die Werke Dostojewskis, wie von innen erhellt, im geheimnisvollen, nicht mehr irdischen Lichte einer gewaltigen, einer allerletzten Synthese. Nicht Untergang, nicht Hohngelächter über den vom Teufel genarrten Menschen, sondern das unbegreifliche Siegeswort Auferstehung ist das letzte Wort seiner Romane.“<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Der Römerbrief, s. 24.

<sup>22</sup> Theologen und ihre Dichter, s. 77.

<sup>23</sup> THURNEYSEN, Eduard. *Dostojewski*, s. 9.

Die Rolle der Auferstehung ist auch in Barths Theologie zentral, bzw. in seinem Römerbrief. Sie ist hier vor allem als Krisis aller bisher gekannten theologischen Meinungen, die Umdeutung des Menschen selbst samt seiner Einbildungskraft und die Infragestellung aller Inhalte, die die menschliche Einbildungskraft produzieren kann. Im folgenden Zitat finden wir nicht so große Beschäftigung mit dem Menschen, sondern mit Gott und seinem Verhältnis zur Welt. Die Auferstehung ist die zentrale Anzweiflung des Menschen, indem dieses Konzept seinen Gedankenhorizont erweitert und über die Empirie hinaus denken zwingt. Aus diesem Grund sind vielleicht Barths Thesen über den Menschen so radikal und provokativ formuliert worden, denn es müssen neue Möglichkeiten des Menschen entdeckt werden. Das ist für Barth der in Christus und dessen Offenbarung wiedergeborene Mensch. Nur derjenige erfährt diese Wiedergeburt, wer diese harten Thesen über die Beschränktheit des Menschen akzeptiert und sich unterwirft. Die Auferstehung rückt dabei in das Zentrum der Offenbarung.

„Die *Auferstehung* von den Toten aber ist die Wende, das Einsetzen jenes Punktes von oben und die entsprechende von unten. Die Auferstehung ist die *Offenbarung*, die Entdeckung Jesu als des Christus, die Erscheinung Gottes und die Erkenntnis Gottes in ihm, der Eintritt der Notwendigkeit, Gott die Ehre zu geben und mit dem Unbekannten und Unanschaulichen in Jesus zu rechnen, Jesus als das Ende der Zeit, als das Paradox, als Urgeschichte, als Sieger gelten zu lassen. In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie *nicht* berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als *neue Welt*.“<sup>24</sup>

Es ist also die Auferstehung, das entscheidende Paradox der menschlichen Geschichte, die eine neue Perspektive dem Menschen eröffnet. Die Auferstehung in Barths Auffassung setzt jedoch den Tod voraus, sowie die Versöhnung die Sünde, die Erlösung die Verdammung, die Gnade das Gesetz. Diese scharfen Oppositionen nimmt Barth mit allem Ernst zur Kenntnis. Im Tode, in der Sünde, in der Verdammung, im Gesetz begegnet man dem Geheimnis der Auferstehung (von den Toten), der Erlösung (von der Verdammung), der Versöhnung (der Sünder mit Gott) und der Begnadigung. Die trostlose Lage des Menschen, die reale und nicht nur vermeintliche Hoffnungslosigkeit eröffnet den Weg für einen klaren Gottesbezug. Dostojewskis Werke und vor allem die Interpretation Dostojewskis bei Eduard Thurneysen verleihen dem *Römerbrief* den charakteristischen Tenor: von dem Negativen zum Positiven, von der Hoffnungslosigkeit zur Hoffnung, vom Unglauben zum Glauben, vom Tod zum Leben etc., wobei hier die geschichtlichen Formen von Christentum, die dem Menschen einen klaren Glauben ohne persönlichen Kampf anbieten eine Täuschung und Gefahr darstellen. Die

---

<sup>24</sup> Der Römerbrief, S. 51.

Gedankengänge im *Römerbrief* sind zumeist sehr zugespitzt und provokativ formuliert und das Werk setzt sich zum Ziel einen Perspektivenwechsel bei den hingeebenen Christen (Kulturprotestanten) zu ändern.

Barth zitiert Dostojewski nicht kaum direkt, er macht bloße Anspielungen und den Namen des Romanautors erwähnt er auch in Klammern oder begegnen wir ihm in der Fußnote. Kucharz schreibt über eine Funktionalisierung Dostojewskis Werke und Gestalten zum Zweck der dialektischen Theologie, bzw. der Theologie der Krise. Der ästhetische Aspekt rückt dabei in den Hintergrund, so gibt es bei Barth keinen Grund, ausführliche Auszüge aus den Romanen zu zitieren und diese zu Kommentieren.

Barths Interesse an Dostojewski allein durch die Freundschaft mit Thurneysen und durch die Lektüre von seiner Dostojewski-Monographie zu begründen ist nicht ausreichend. Thomas Kucharz (1995) betont deutlich, es gibt eine autonome Dostojewski-Rezeption bei Barth. „Aus dieser Vermutung jedoch den Schluß zu ziehen, Barth habe nur durch Thurneysen Dostojewskij aufgenommen und verarbeitet, würde Barth nicht gerecht.“<sup>25</sup>

Anhand von Dostojewskis Romanen (und von den Gestalten seiner Romane) versucht Barth ein getreues Gebilde des Menschen zu bieten, den er als Menschen an sich sieht. Für Barth haben Dostojewskis Romane eine allgemeine Gültigkeit und sind in ihrer Thematik zeitlos, die dialektischen Theologen sehen dabei – wie schon angedeutet – von den russischen Realien ganz deutlich ab. Besonders sichtbar ist die Rezeption von Dostojewski im Kommentar zum 5. Kapitel des paulinischen Römerbriefs, Verse 12–21, wo das Motiv von Tod, neuen Menschen, Sünde, Gesetz, Gnade etc. vorkommt. In all diesen Motiven lassen sich wesentliche Berührungspunkte mit Dostojewskis Romanen finden – Sünde und Gesetz.

Dostojewskis Werke dienen Barth als Material bei der Veranschaulichung von menschlicher Natur, die Barth in keinen abstrakten Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnis noch der philosophischen Spekulation findet, sondern in jedem einzelnen Menschen und seiner Lebenserfahrung, der Lebenserfahrung der Sünde, die dem Menschen einen neuen Horizont eröffnet. Ein Beispiel ist kaum einfach zu finden, der Leser muss oft zwischen den Zeilen lesen und ist oft auf den kritischen Apparat angewiesen, sein Name taucht auf in Auflistungen, die ungewöhnlich sind, trotzdem erraten sie viel über die dialektische Theologie: „Jesus wäre nicht der Christus, wenn Gestalten wie Abraham, Jeremia, Sokrates, Grünewald, Luther,

---

<sup>25</sup> Theologen und ihre Dichter, S. 71.

Kierkegaard, Dostojewski ihm gegenüber endgültig in historischer Ferne verharrten und nicht vielmehr in ihm in ihrer wesentlichen Einheit, Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit verstanden würden, wenn in der in ihm sich ankündigenden Negation ihre Position nur aufhoben und nicht gleichzeitig begründet würden. Darin bewährt sich Jesus als der Christus, dass sein Licht kein anderes ist als das Licht des Alten Testaments, das Licht aller Religionsgeschichte

Barth arbeitet mit Dostojewski nicht auf der Ebene von Anspielungen oder Zitaten, er weist auf das Kulturerbe des russischen Romans hin, er wird als keine Autorität zitiert, sondern meistens als Angebot: jeder kann sich seinen Autor wählen. Ich würde sagen, Barth setzt die Kenntnis von Dostojewskis Romanen voraus ähnlich wie von Werken Luthers, Calvins, Kierkegaards, Overbecks. Die Romane bestätigen das, was die dialektische Theologie zu sagen sucht: Gott ist der *totaliter aliter* und in den krisenhaften Situationen des Menschen (z. B. Gefangenschaft von Rastkolnikoff) steht Gott dem Menschen nahe und kann als der wahre Gott wahrgenommen werden. Barths Memento ist: Der Mensch ist nicht Gott, und ist sich selbst auch kein Erlöser!

Und Dostojewskis Gestalten verfügen über diese Grunderfahrung, dass sie in eine krisenhafte und ausweglose Situation geraten. Für Barth sind diese Gestalten jedoch keine Helden sondern Figuren, die sich in ihrer Tragik dem Gott eröffnen und bei denen es zu Bekehrung kommen kann. Barth warnt vor dem falsch verstandenen Humanismus, der in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg Gott und Religion als die Hauptgründe des kriegesischen Wahns verbannt hat, er bleibt gegenüber dem Menschen und seinen Möglichkeiten skeptisch und warnt vor ihm: „Gott ist die Antwort, die Hilfe, der Richter, der Erlöser, nicht der *Mensch*, weder der östliche noch der westliche, noch der deutsche und auch nicht der biblische Mensch.“<sup>26</sup>

Thomas Kucharz betont, Dostojewskij sei in Barths Werken zu Theologischen Zwecken funktionalisiert im Vergleich zu den Zitaten von Goethe und anderen Klassikern im der ersten Fassung des *Römerbriefs*, die nur zur Verzierung des Textes dienen. „Literarische Äußerungen werden additiv und kontingent verwendet, sind keineswegs notwendig und ohne argumentativen Stellenwert. Das sieht zwar im 2. Römerbrief bei Dostojewskij anders aus, doch

---

<sup>26</sup> Der Römerbrief, s. 54.

liegt Barths Dostojewskij-Rezeption zeitlich auf der Strecke zwischen 1. und 2. Auflage, und der große Poet sieht nicht allein da, wird vielmehr im Vorwort erst an dritter Stelle genannt.“<sup>27</sup>

Einen wesentlichen Beitrag, den Thurneysen mit Barth geleistet haben, ist Versuch einer kulturellen Transformation von Dostojewskis Werken<sup>28</sup> – sie haben sie der neuen Lage der Theologie angepasst. In wie weit man hier über eine Literaturrezeption sprechen kann, ist umstritten. Mein Standpunkt wäre, dass Barth den Dostojewski absichtlich theologisch und vor allem anthropologisch interpretiert und Berührungspunkte mit der Theologie von paulinischen Schriften sucht. Die textuellen Ebenen in Römerbrief haben eine wechselseitige Wirkung – Dostojewski verleiht der Theologie von Barth Veranschaulichung und somit auch eine bessere Verständlichkeit für den Leser. Demgegenüber der biblische Text des *Römerbriefs* formt ein Raster für die Auswahl aus den entsprechenden Motiven in Dostojewski – z. B. die Sünde, Versöhnung, Gesetz usw. Die russische Realität wird bei Barth kaum beachtet, sie ist durch diesen Filter des biblischen Textes in den Text von Barths Römerbrief nicht hineingeflossen.

## **II. 2 Barths *Römerbrief* als Kulturerscheinung des Expressionismus**

Mit dem *Römerbrief* in einem engeren Bezug auf das Kulturerbe des Expressionismus hat sich im Jahre 1987 Peter Steinacker beschäftigt, dessen Artikel auch Rezeption in die literaturgeschichtliche Monographie von Vietta fand. Als eine Veranschaulichung zu expressionistischen Zügen in Barths Römerbrief wird Beckmanns Gemälde *Die Nacht* (1918–19) analysiert und beschrieben, vor allem wird die Dynamik eines neuen Zeitalters und einer neuen Schöpfung hervorgehoben, die auch in paulinischen Schriften deutlich ist<sup>29</sup> und in der reformierten Theologie von Sünde und Gnade einen besondere Wichtigkeit erhält. Die Gnade kündigt ein neues Zeitalter an und stellt die bisherige kultische Praxis (z. B. Beschneidung, Taten des Gesetzes vs. Taufe und Gnade) in Frage. Das ist m. E. die Dialektik, die in Barths Römerbrief noch mehr gestärkt ist, die als Prinzip der christlichen Gemeinde bleiben muss – sie darf nicht in geschichtlichen Kulturformen erstarren. Die Geistesströmungen des frühen 20. Jahrhunderts künden ebenso Befreiung von bestimmten Kulturformen an, sei es im Avantgarde, Expressionismus,<sup>30</sup> Futurismus etc. und somit eine neue Welt und einen neuen Menschen. Barths Versuch für die Zukunft ist das Christentum als solch eine auf Emanzipation und

---

<sup>27</sup> Theologen und ihre Dichter, s. 90.

<sup>28</sup> ebenda, S. 92.

<sup>29</sup> z. B. Röm 6,6; Gal – Gnade vs. Gesetz, Taufe vs. Beschneidung, ein alter und ein neuer Mensch

<sup>30</sup> W. Rothe charakterisiert in seinem Artikel *Der Mensch vor Gott: Expressionismus und Theologie* den Expressionismus als die letzte große spirituelle Strömung der deutschen Literaturgeschichte.

Zukunftsorientierung Basierte Bewegung zu verteidigen, d. h. analogisch zu seiner Methodologie gesagt - anzuzweifeln und somit beleben. Angezweifelt werden jedoch die Kulturformen des Christentums, die diese dynamische Tendenz zur Neuerung erschwert und verhindert.

Der Artikel *Karl Barths Römerbrief: ein expressionistischer Schrei?* erschien 1987 in evangelischer Zeitschrift Anstöße. Peter Steinacker gibt zu, er besitze keine entsprechende literaturwissenschaftliche Ausbildung, um sich diesem Problem völlig stellen zu können, trotzdem geht es um einen Artikel, der in anderen Monographien zu Barths Verhältnis zur Literatur oder zu Expressionismus zwar erwähnt wird, jedoch ohne eine tiefgehende Analyse oder Überprüfung von Steinackers Thesen zu bieten. „Was Expressionismus eigentlich ist, darüber ist viel geschrieben worden, und ich bin kein Fachmann, weder in literarischer noch in ästhetischer Hinsicht. Daher folgt kein eigener Termin von Expressionismus.“<sup>31</sup>

Steinacker besitzt zwar keine literarische Ausbildung, sondern eine lange Lebenserfahrung mit Barths Römerbrief, die wir nicht einfach schweigend übergehen dürfen. Wir können uns zwar die einzelnen Strömungen von Expressionismus definieren, aber eine intensive Erfahrung mit dem literarischen Werk (in diesem Falle mit dem fast kanonischen Werk der dialektischen Theologie) und die Wirksamkeit der literarischen WERKE ist gerade das, worauf sich die Expressionisten in ihren Werken verlassen.

„Karl Barths Römerbrief war für mich als Schüler das erste theologische Buch, das ich damals in natürlich homöopathischen Dosen zu mir genommen habe und das mich entflammt hat: die radikale Kritik an allem, was Ordnung hieß, die radikale Kritik an allen Kirchenreformen, den oberflächlich-ästhetischen Verschleierungen und Anpassungen, statt zur Sache zu kommen, die Diagnose der radikalen Krise, in die alles, was bürgerlich Weite genannt wurde, sich verstrickt hatte. All das hat mich auch über dem Römerbrief zum Theologen werden lassen.“<sup>32</sup>

Im Laufe der Zeit weist der Text andere Charakteristiken auf, die im Vergleich zu der gerade zitierten Faszinanz durch die revoltierende eine Kehrtwendung darstellen. Was einmal leidenschaftlich gelesen wurde, entzieht sich nun dem Leser, so Steinacker:

„Vollzieht sich in Barths Angriff auf alle weltfromme Theologie nicht doch die Flucht vor der Einsamkeit des Subjekts in eine ideologisierte Objektivität, die dann nur Freunde oder Gegner nicht nur dieser Theologie, sondern des richtigen Glaubens kennt? Woher nimmt er seine Axiome und seine Sicherheit? Warum muß er, wenn er sich so sicher fühlt, zu so merkwürdigen Argumentationsstrukturen greifen, wo Einwänden dadurch die Spitze genommen wird, daß man sie radikalisiert [...] Es entstand also eine immer größere Distanz zu dem, was mich einmal bezaubert hatte.“<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> STEINACKER, Peter. *Karl Barths "Römerbrief"*, S. 13.

<sup>32</sup> Steinacker, S. 12

<sup>33</sup> Steinacker, S. 12

Andere textuelle Qualität bemerkt Barth an der nicht-zentrierten Struktur des Bildes sowie des Textes von *Römerbrief*. Das Bild stellt eine grausame Szene des nächtlichen Überfalls, der Beraubung, und Vergewaltigung dar, ein Verbrechen an einer durchschnittlichen Familie. Das Gemälde entbehrt einen Leitmotiv oder kausale Struktur, die für das richtige Verständnis notwendig wäre. Ebenso ist es mit dem *Römerbrief*.

„So kann man an jeder Stelle dieses Bildes einsetzen, ohne das Gefühl zu haben, etwas Vorhergehendes, was zum Verständnis des Bildes unbedingt wichtig ist, übergangen zu haben. Dies ist übrigens ein typisches Zeichen expressionistisch offener Systeme. Man findet das ebenso bei Beckmann bei Bloch oder bei Barth. Man kann im *Römerbrief* fast jede Seite aufschlagen, ohne etwas Vorübergehendes, Wichtiges zum Thema vergessen und übergangen zu haben. Selten werden Themen wirklich auseinander entfaltet, bis zur Konklusio vorbereitet.“<sup>34</sup>

Die Szene aus Beckmann und die Gedanken des *Römerbriefs* scheinen keine lineare Struktur noch definitive Lösung zu haben. Trotz seiner Sympathie für den Internationalismus, Republikanismus, Sozialdemokratie und antifaschistische Bewegungen in Deutschland ist Barth kein unkritischer Bejaher des geschichtlichen Fortschritts, denn der Fortschritt (oder besser gesagt der Geschichtsoptimismus) an sich bringt nichts, was den Menschen bekehren könne. Er will in seinem *Römerbrief* die Annahme des Geschichtsoptimismus überprüfen und umdenken und mit der kalvinistischen Lehre in Einklang bringen. Denn hätte er den geschichtlichen Fortschritt bejaht, bliebe er in seinen Gedanken auf der Ebene der geschichtlichen Phänomene, was er im Gegensatz zu den Kulturprotestanten zu meiden suchte.

Eine besondere Wichtigkeit in der kalvinistischen Lehre hat die sogenannte *Predestinatio gemina* – die Lehre von den Erwählten und den Verworfenen. Barth erkennt Gott in seinem *Römerbrief* als den absoluten Herrscher über alle Schöpfung, er zögert nicht Gott als Despot zu bezeichnen. Nur wenn man „Gott als König, Monarch, Despot“<sup>35</sup>, täuscht kann zu einer wahren Gotteserkenntnis gelangen. Die starken (und ich hlaube provokativ gestimmten) Äußerungen über Gott, die im Menschen keine besonderes Vertrauen noch Sympathie erwecken, sondern vielmehr Abscheu, Furcht, Angst, sind gerade das Expressionistische an Barths *Römerbrief*. Dieser Gott kann nicht geliebt werden, vor ihm zittert man vor Angst und kann sich mit seiner Erlösung nie sicher sein. Der Mensch muss sich vor diesem Gott beugen und seine totale Herrschaft über alle Welt und seine absolute Freiheit in seinen Urteilen anerkennen, um auf das gnädige Antlitz Gottes schauen zu dürfen. Dieses Paradox liegt dem

---

<sup>34</sup> Vgl. Steinacker, S. 13.

<sup>35</sup> S. 327 (2. Aufl. München)

*Römerbrief* zugrunde. Steinacker entfaltet diese These folgenderweise, auch mit starken Worten:

„Gott ist als Norm seiner selbst amoralisch. Er greift den Menschen an. Der freie Gott erwählt und verstockt, wen er will. Nicht der Mensch verstockt sich selbst, sondern die freie Gnadenwahl fällt die Entscheidung. Und nur derjenige, der auch noch die Verstockung als Liebe und Gerechtigkeit und Freiheit Gottes anerkennt, hat überhaupt Spur einer Chance. Das Zentrum der Offenbarung Gottes betrifft diese Freiheit. Wenn sich Gott als dieser souveräne Gott offenbart, vollstreckt er ein doppeltes Urteil. Diese Offenbarung ist die Krisis aller weltlichen Gegebenheit, die vor diesem Ernst und vor dieser Freiheit Gottes nichts aus sich selbst sein kann.“<sup>36</sup>

Die Welt in ihrer Geschichtlichkeit ist durch diese Gedankengänge wesentlich abgeschwächt, denn die Geschichte verzerrt den wahren Blick auf den Menschen und verhüllt das in der Welt herrschende Prinzip (Gott). Jede geschichtliche Strömung, auch wenn sie die erwünschten Ideale von Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit proklamiert, ist Verdächtig, denn die Geschichte an sich hat kein Ziel und bewegt sich im Zirkel. und Der Mensch in seiner Menschlichkeit kann nur unter dem Gesichtspunkt des Gerichts, der Verworfenheit, der absoluten Abhängigkeit von Willkür Gottes verstanden werden. In keiner geschichtlich bedingten Gesellschaft sind sich die Menschen frei – nur als Sünder vor Gottes Gerechtigkeit sind sich alle gleichgestellt. „Von Gottes ewiger Gnadenwal und seinem Gericht ergibt sich eine viel radikalere Gleichheit aller Menschen als von politischen Ideologien. Vor dem Gericht treten alle, auch die nichtbürgerlichen Menschen, in eine Linie.“<sup>37</sup> Der Mensch muss ferner seine Beschränktheit akzeptieren, indem er den Raum der absoluten Macht Gottes überlässt. Dieser Anspruch ist vielleicht das Höchste, was Barth von den Menschen nach dem 1. Weltkrieg fordert. Auf beide Seiten wirkt sein Werk als pure Provokation: der allmächtige, despotische und richtende Gott einerseits, die Relativierung des geschichtlichen Prozesses und Zweifel an der veränderten gesellschaftlichen Lage andererseits. Der Mensch kann nur in der Kapitulation vor Gott erlöst werden.

„Alle Geschichte, die einen von den menschlichen Subjekten vorangetriebenen Fortschritt impliziert, ist Trug. Sein (Barths – M. L.) wegwerfendes Urteil als bloße revoltierende Auswechslung des Bestehenden durch Bestehendes zeigt am deutlichsten seinen Bruch mit der liberalen Theologie seiner Lehrer.“<sup>38</sup>

Die Rolle der Geschichte wird durch die Offenbarung abgeschwächt und überwunden, denn in ihr wird das ewige Dasein realisiert, das den geschichtlichen Umständen nicht unterliegt. Das Geheimnis von allen Weltgeschehen steckt in der Prädestination.

---

<sup>36</sup> Steinacker, S. 17.

<sup>37</sup> Steinacker, S. 19.

<sup>38</sup> Steinacker, S. 18.



Steinacker bemerkt weiter richtig, dass Barth mit zwei unterschiedlichen und widersprüchlichen „kreisförmigen“ Konzepten arbeitet. Die Geschichte stellt für Barth ein Kreis dar, aus dem es keinen Ausweg gibt. Kreisförmig ist für ihn die Geschichte sowie die Prädestination, die allerdings für die Geschichte der Welt schließlich entscheidend ist.

„Die Geschichte der Welt ist Trug. In Wahrheit bewegt sich nichts. Sie ist kreisförmig, und so gibt es nichts Neues unter der Sonne. Dies offenbart das Gericht Gottes über diese Geschichte, das die doppelte Prädestination alles Seins preisgibt und das dem Glauben zur Anerkennung vorgelegt wird.“<sup>39</sup>

Die Geschichte ist nur augenscheinlich, nur die Offenbarung und Prädestination sind die herrschenden Prinzipien der Welt. In der Prädestination, in der Verworfenheit, sind sich alle Menschen gleichgestellt, sie verhüllt die Unterschiede. Nur durch diese Akzeptanz von der trostlosen Lage des Menschen sind alle zum Heil gerufen. Der Mensch ist Gott preisgegeben – aber nur so kann er erlöst werden, ohne sich auf die Geschichte, Kultur, Institutionen, Glück oder Unglück als den falschen Erlöser zu verlassen. Hier entdeckt der Mensch eigene Menschlichkeit.

Über die Rolle des Expressionismus hat auch Wolfgang Rothe einen Beitrag unter dem Titel *Der Mensch vor Gott: Expressionismus und Theologie*, der in von ihm herausgegebener Studiensammlung *Expressionismus als Literatur* 1969 erschien. In Barths Theologie lässt sich eine expressionistische Aufbruchstimmung erkennen und eine Skepsis gegenüber der Institution, bzw. gegen das institutionalisierte Christentum im kulturprotestantischen Sinne. Das heißt aber auf keinen Fall, Barth stelle sich gegen die Kirche – die Rolle der Kirchengemeinde erlebt eine Umdeutung (mehr dazu im Kapitel über die *Kirchliche Dogmatik*). Daneben hat Barth jeden Verdacht den Institutionen gegenüber und ein prinzipielles Dissens mit der menschlichen Moral begrüßt. Es ist doch Gott, der die Moralgesetze offenbart. In diesem Sinne eines Dissenses mit den Institutionen begrüßt Barth auch die kulturellen Bestrebungen der Expressionisten, wie er es ausdrücklich in der *Tambacher Rede* (September 1919) anlässlich einer religiös-sozialen Konferenz erklärte. In der Rede hat Barth das brennende Thema angetastet, nämlich das nach dem 1. Weltkrieg in Frage gestellte Verhältnis von Staat und Kirche.

„Es ist nicht die Kirche und erst recht nicht der einzelne Christ und auch nicht das erwählte Häuflein der Religiös-sozialen noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen, die der Gesellschaft Orientierung bieten und Antwort auf ihre Fragen geben. Barth benennt die Kraft, von der alles weitere

---

<sup>39</sup> Steinacker, S. 19.

ausgeht: Der Christ ist der Christus. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns.“<sup>40</sup>

In der Tambacher Rede spricht Barth deutlich über eine neue Kreatur, wenn er sagt:

„Wir stehen in der Wende der Zeiten, in der Umkehrung von der Ungerechtigkeit der Menschen zur Gerechtigkeit Gottes, vom Tod zum Leben, von der alten zur neuen Kreatur.“<sup>41</sup>

Die Zukunftsvision ist nach Barth sehr optimistisch. Die optimistische Stimmung lässt sich auf den Expressionismus beziehen. Dazu Erich von Kahler:

„Es war die letzte Zeit einer direkten, enthusiastischen Aussprache, die letzte, trotz allem äußeren Elend innerlich glückliche, weil zukunftsgläubige Zeit, in der alles noch erreichbar und möglich schien. Inzwischen nahm unter dem Druck der Umstände der Zukunftsglaube den falschen, faschistischen Weg, es wurde in der Tat alles, das Äußerste, möglich, aber im verkehrten, amoralischen Sinn.“<sup>42</sup>

Barth blieb die ganze Zeit zwischen beiden Weltkriegen gegen alle faschistischen, nationalistischen und kriegshetzerischen Tendenzen gefeit. Ich würde sagen, es war so nicht bloß dank seiner politischen (d. h. sozialdemokratischen) Weltanschauung. Seine durchaus negative Einstellung zum Nationalsozialismus hat m. E. ihre Wurzeln in der Diastentheologie, wo zwischen Mensch und Gott ein klarer Unterschied gemacht wird. Jeder Mensch, der der Welt eine ihm entsprechende Ordnung (d. h. stellt sich in die Rolle des Schöpfers) zu geben versucht, stellt sich ipso facto gegen Gott und gegen den Menschen.

### III. Barth über die Kunst

Explizit äußert sich Barth über die Kunst und Kultur nur an wenigen Stellen seines Werkes. Zu den Wichtigsten gehört seine Abhandlung im Rahmen der *Ethik*. Seine *Ethik* in zwei Bänden entstand anhand der Ethikvorlesung Im Sommer- und Wintersemester 1928 in Münster und erschien Jahre später nach zahlreichen Korrekturen und Bearbeitungen<sup>43</sup>. Barth versuchte die Ethik als das Verhältnis des Menschen zu Wort Gottes bedenken, nicht nur als pure Beschreibung und Klassifizierung des menschlichen Tuns behandeln. Das Thema der Ethik ist nicht der Mensch, sondern Gott und sein Wort.

„Was ist uns von Gott geboten? Nicht der Mensch, das Wort Gottes als Gebot und Inanspruchnahme des Menschen ist als handelndes Subjekt das Thema der theologischen Ethik!“<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Engelhart, Klaus: *Bericht des Rates der EKD*. 1997.

[https://www.ekd.de/synode197/berichte\\_ratsbericht1.html](https://www.ekd.de/synode197/berichte_ratsbericht1.html)

<sup>41</sup> vgl. Ebd.

<sup>42</sup> KÄHLER, Erich. *Einleitung: Die Bedeutung des Expressionismus*, S. 17.

<sup>43</sup> Vgl. Braun, Dietrich: Vorwort. In: Karl Barth, *Ethik I*.

<sup>44</sup> Braun, Dietrich: *Vorwort*. In: Karl Barth: *Ethik I*.

Das Tun des Menschen muss an Gottes Wort gemessen werden.

Mit der Problematik der Kunst hat sich im Rahmen des Kapitels über Dankbarkeit auseinandergesetzt. Das künstlerische Schaffen ist ein Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber Gott, der im freiwilligen Tun des Menschen besteht. Barth spezifiziert dieses Tun und spricht ihm den wichtigen Spielcharakter zu:

„Wenn wir von Kunst reden, so meinen wir damit nicht alles und jedes, sondern ein besonderes menschliches Tun, in dem der Spielcharakter des menschlichen Tuns nicht nur wie da, wo wir von Humor reden, bewusst, sondern darüber hinaus auch ausgedrückt, wo er gleichsam gesammelt, hypostatisch, explicite sich ausspricht, in bestimmt gearteten Taten sich gelten macht.“<sup>45</sup>

Der Spielcharakter der Kunst ist keine kindliche Angelegenheit, auch wenn Barth zugibt, nur Kinder Gottes seien dieses Spiels fähig. Sie wissen zugleich, dass dieses Spiel in einer Tragik verläuft, in der sich als Kinder Gottes befinden.

„Kinder Gottes wissen, dass noch nicht erschienen, was sie sein werden, weil gerade sie mit der seufzenden Kreatur Leid tragen um die Gegenwart, in der die Zukunft eben doch nur als Zukunft gegenwärtig ist, deren Vergänglichkeit gerade sie, indem sie sie freudig, um der gegenwärtigen Zukunft willen freudig bejahen, nicht übersehen und vergessen können.“<sup>46</sup>

Mit dem Spielcharakter darf man nicht irrewerden, denn es handelt es sich hier auf keinen Fall um Naivität als Voraussetzung des künstlerischen Schaffens. Ebenso wie Freude liegt der Kunst auch gewisse Tragik zugrunde, denn sie ist eine Vorwegnahme der künftigen, bzw. eschatologischen Welt in diesseitiger Realität. Diese Kluft zwischen dem Erreichbaren und dem bisher noch nicht Präsenten eröffnet den Raum für diese Tragik.

„Und das wäre kein wahres Kunstwerk, das nicht, von der Freude erzeugt, aus dem Schmerz ade die geboren wäre. Warum ist dem so und muss dem so sein? Offenbar darum, weil gerade die Kinder Gottes wissen, dass noch nicht erschienen, was sie sein werden, weil gerade sie mit der seufzenden Kreatur Leid tragen um die Gegenwart, in der die Zukunft eben doch nur als Zukunft gegenwärtig ist, deren Vergänglichkeit gerade sie, indem sie sie freudig, um der gegenwärtigen Zukunft willen freudig bejahen, nicht übersehen und vergessen können.“<sup>47</sup>

Die Kunst stellt eine parallele Welt der Wirklichkeit dar, sie bietet eine Alternative, denn die Wirklichkeit kann nicht und darf nicht das letzte Wort sprechen. Es ist wichtig, die Wirklichkeit in ihrer Vorwegnahme zeigen und nicht ihrem Das- und So-Sein. Die Kunst muss die

---

<sup>45</sup> Ethik II, S. 288

<sup>46</sup> Ethik II, S. 289

<sup>47</sup> Ethik II, S. 289.

Wirklichkeit in ihrer Zukunft empfinden.<sup>48</sup> Barth schreibt deutlich: „Alles künstlerische Schaffen ist im Prinzip futuristisch.“<sup>49</sup>

Konsequenz dieser Diskrepanz zwischen der diesseitigen Gegenwart und der in der Gegenwart gegenwärtigen Zukunft ist die s. g. Heimatlosigkeit<sup>50</sup> eines Kunstwerks. Das Kunstwerk befindet sich somit auf halbem Weg zwischen der sündigen Gegenwart und der begnadigten eschatologischen Zukunft.

„Kunst liegt weder in der Linie des Handelns des Menschen als Geschöpf, noch in der Linie des Menschen als begnadigter Sünder. Kunst bezieht sich als reines Spiel auf Erlösung. Darum ist Kunst ein im tiefsten Grunde unpraktisches, einsames Tun, ihr Raum ist jener gleichsam luftleere Raum der unverfügbaren Zukunft in der Gegenwart, ihre Größe aber auch ihr Schicksal das, das Schiller in der *Teilung der Erde* (1795 – M. L.) besungen hat.“<sup>51</sup>

Ganz spät, nachdem die Teilung längst geschehen,  
Naht der Poet, er kam aus weiter Fern -  
Ach! da war überall nichts mehr zu sehen,  
Und alles hatte seinen Herrn!

"Ich war«, sprach der Poet, »bei dir.  
Mein Auge hing an deinem Angesichte,  
An deines Himmels Harmonie mein Ohr -  
Verzeih dem Geiste, der, von deinem Lichte  
Berauscht, das Irdische verlor!«

Das Werk eines Dichters gilt bereits dem neuen Äon, der Dichter aber muss sich noch mit dem alten Äon ist er entfremdet. Hier würde ich eine Frage stellen, ob die Zukunft und deren Vorwegnahme durch die Kunst nur eine diesseitige Täuschung ist und dieser trostlose Zustand eschatologisch bewältigt wird, oder ob sich tatsächlich um eine geschichtliche Entwicklung handelt auf dieser Erde handelt. Ich bin der Meinung, Barth sieht diese Dialektik im Rahmen der präsenten Eschatologie: der neue Äon lebt (noch) in dem alten.

Ähnliche Aufgeschlossenheit gegenüber der Zukunft, bzw. dem neuen Äon (d. h. auch dem bisher Unbekannten), ist auch im *Römerbrief* sowie der *Kirchlichen Dogmatik* spürbar. Die Gestalten aus Dostojewski (Raskolnikow) sehnen sich nach der Zukunft, sie müssen jedoch mit der Wirklichkeit konfrontiert werden, mit der Sünde. Diese Wirklichkeit kann aber kein letztes Wort über dem Menschen haben, denn in der Eröffnung an die Zukunft zeigt der Mensch sein Vertrauen, seinen Glauben.

---

<sup>48</sup> Vgl. Ebd., S. 291.

<sup>49</sup> Ebd., S. 291.

<sup>50</sup> Ebd., S. 290.

<sup>51</sup> Ebd., S. 290.

Auch die Kirchliche Dogmatik ist sich der Kluft zwischen dem diesseitigen Zustand und der Zukunftsorientierung bewusst, indem die Kirche in der bildhaften Gleichnisrede neue und profundere Erkenntnis Gottes finden will.

#### **IV. Systematische Auseinandersetzung mit dem Kulturerbe des 18. und 19. Jahrhunderts: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.***

Eine besondere Auseinandersetzung mit dem deutschen und teilweise auch französischen Kulturgut in Bezug auf die (dialektische) Theologie stellt der Seminarzyklus Die protestantische Theologie um 19. Jahrhundert dar, der in Münster im WS 1932 – 33 und im SoSe 1933 realisiert worden ist. „Als das Hitlerreich ausbrach, war ich gerade mit J. J. Rousseau beschäftigt,“<sup>52</sup> schreibt Barth im Vorwort im Jahre 1946.

Im Jahre 1947 veröffentlichte Barth schon als Theologieprofessor an der Universität in Basel sein Werk *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* mit dem Untertitel *Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, das die Bonner Vorlesungen zu diesem Thema enthält. Der Titel verspricht eine akademische, nüchterne und präzise Analyse von den historischen Tendenzen in der Theologie, es bietet allerdings auch den Blick auf die wesentlichen kulturellen und wissenschaftlichen Zusammenhänge der damaligen Epoche. Meistens geht es aber um Barths Assoziationen zu den wichtigen Autoren und deren Werken.

Die Vorgeschichte sollte dann mit einem umfangreichen Kapitel über J. W. Goethe abgeschlossen werden, das leider nicht zustande kam, wodurch das ganze Werk zu einem Torso macht worden ist, wie es auch Barth selber zugibt.<sup>53</sup> Neben den Philosophen und Theologen treten hier auch diejenigen Persönlichkeiten auf, deren Leistungen vor allem auf dem Gebiet der Literatur(geschichte) ihren Ruf fanden - Lessing, Novalis, wobei beide zu der Vorgeschichte der modernen Theologie des gezählt werden. Dieses Werk sollte in der Gesamtheit die Tendenzen der Philosophie, Literatur und Kultur des 19. Jahrhunderts als Grundlage für die moderne dialektische Theologie präsentieren, die jedoch die Inhalte der vorigen Jahrhunderte aktualisiert.

Barth liegt auf die Zusammenhänge auf dem Gebiet der Kultur sehr großen Wert und es geht ihm gerade um diese kontextualisierte Betrachtung der Theologie in Bezug auf die anderen Disziplinen und Schaffensvermögen.

„Und da ich nun eben am Ratgeben bin, möchte ich Allen, die hier selbständig interessiert mittun möchten, anheimstellen, sich privatim eine synchronistische Tabelle für jedes einzelne Jahr des uns hier beschäftigenden Zeitraumes zu erstellen, mit einer ersten Spalte, in die die wichtigsten Daten der allgemeinen Weltgeschichte einzutragen wären, einer zweiten für

---

<sup>52</sup> BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, s. V.

<sup>53</sup> ebenda

die bemerkenswertesten Ereignisse der Kultur-, Kunst- und Literaturgeschichte, einer dritten für die allgemeine Kirchengeschichte, einer vierten für die Geburts- und Sterbejahre der namhaftesten Theologen der Zeit und einer fünften für die Erscheinungsjahre ihrer wichtigsten Bücher. Sie lernen dabei eine Menge Zusammenhänge sehen, auf die ich hier nur selten werde eingehen können und ersparen uns Zeit, indem ich dann die Angabe von Daten und dgl. tunlichst werden unterlassen können.“<sup>54</sup>

Die wertvollen Zusammenhänge zwischen Kultur und Theologie werden nur skizziert und werden keineswegs zum Zentralpunkt dieser Arbeit. Der Schwerpunkt liegt nämlich generell in der geschichtlichen Entwicklung von Theologie, repräsentiert durch die liberalen und historisch-kritischen Neologen/Theologen. Die Analysen spiegeln jedenfalls auch Barths Umgang mit der belletristischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts wider und damit auch die Menschenbezogenheit der Literatur, die schon in seinem zweiten Römerbrief deutlich aufspürbar sind, obwohl sich mehr oder weniger um den Einfluss Thurneysens handelt.

Ich habe mich auf dieser Stelle ausschließlich auf die deutschen Literaten konzentriert, auch wenn die Behandlungen über Rousseau und andere Philosophen oder Theologen oder wie etwa Schleiermacher, Hegel, Kant, Schweizer, Baur u. A. – mit Barths Worten ausgedrückt – uns eine Menge Zusammenhänge sehen ermöglichen

#### **IV. 1 G. E. Lessing**

Lessing wird in Barths Monographie grundsätzlich als Theologe und Philosoph behandelt, besonders aber als einer der Hauptprotagonisten des Fragmentenstreits. Zwischen den Jahren 1774 und 1778 veröffentlichte Lessing einige Fragmente der *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* von Hermann Samuel Reimarus und hat diese mit einem Kommentar versehen. In dieser Schrift wird der dogmatischen lutherischen Glaubensauffassung das Konzept der natürlichen Religion gegenübergestellt. Das Konzept der natürlichen Religion wurde später zum Zankapfel zwischen den Philosophen auf der einen und orthodoxen lutherischen Theologen auf der anderen Seite. Diese Debatte wird als Fragmentenstreit bekannt.

„Die von Lessing veröffentlichten Fragmente entwickelten in einer in der bisherigen öffentlichen Diskussion jedenfalls in Deutschland noch nicht dagewesenen Schärfe eine grundsätzliche Bestreitung der Notwendigkeit und Möglichkeit aller, besonders aber auch der biblisch-christlichen Offenbarung auf dem Hintergrund des durchgeführten Begriffs einer rein natürlichen, d. g. eine allgemeine zeitlos gültige menschliche Möglichkeit darstellenden Religion, die allen geschichtlichen, positiven, angeblich geoffenbarten Religionen zugrunde liege, die in ihnen allen mehr oder weniger verdorben sei und auf die eine vernünftige Verehrung Gottes darum von allen Seiten zurückzugehen habe.“<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, s. 13-14.

<sup>55</sup> BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, s. 211.

Das Konzept der natürlichen Religion setzt Barth in einen engeren Zusammenhang mit Lessings ästhetischen Theorien, nämlich mit seiner Dramatik. Das Drama ist imstande an den Menschen direkt zu gehen und bedarf keiner vermittelnden Instanz zwischen den Schauspielern und den Zuschauern, die in der Theologie der positiven Religion durch fixierte Texte, kirchliche Struktur, bzw. Hierarchie und Ämter repräsentiert wird. Barth macht den Leser darauf aufmerksam, dass für Lessing gerade aus den Gründen des unmittelbaren Verhältnisses das Drama von höchster Bedeutung ist und im Rahmen der literarischen Gattungen an der Spitze steht. Hier kommt wieder die anthropo-, lebens-, und menschenzentrierte Kunstauffassung bei Barth wieder zum ihrem Ausdruck, teilweise mit Worten Lessings.

„Ihm war [...] das Drama darum die höchste Gattung der Dichtkunst und der Kunst überhaupt, weil alle Kunst nach unmittelbarer Darstellung der Natur streben müsse und die Poesie, die nur mittelbar, nur durch Worte bezeichnen und darstellen könne, sich lediglich im Drama zu einer eigentlichen Nachbildung oder Nachahmung des Lebens, fortschreitender Handlungen, wirkender Reden. Gefühle und Leidenschaften erhebe.“<sup>56</sup>

Barth zögert nicht an dieser Stelle sogar über Offenbarung zu sprechen.

„Weil das Drama nicht bloße Bewunderung dieses oder jenes traurigen oder heiteren Ereignisses erregen und also gar nicht derartige Ereignisse als solche, sondern derartige Offenbarungen als Offenbarungen den Menschen vorführen und durch diese Vorführung Mitempfinden in anderen Menschen auslösen, also diese anderen Menschen in der vorgeführten Handlung beteiligen soll – darum gibt Lessing seinen eigenen Dramen jede Lebensnähe des Stoffes, jene Straffheit der Disposition und Durchführung, jene Prägnanz des Dialogs, die die Zeitgenossen als etwas ganz Neues an ihnen empfunden haben.“<sup>57</sup>

Im Zentrum des Forschungsinteresses von Barth steht aber Lessing als Theologe, dessen Gedanken über Gott und Religion ab und zu anhand seines literarischen Schaffens zu veranschaulichen sind. In Barths Artikel über Lessing kommen einige Auszüge aus Nathan vor, die die theologischen Postulate unterstreichen; sie betreffen überwiegend die sogenannte Fabel über drei Ringe aus *Nathan dem Weisen*.

Barth geht in seinem Aufsatz von Lessings Fragmentenstreit aus, den er durch die Ausgabe von Reimarus' Fragmenten entzündet und gegen lutherischen Theologen Johann Melchior Goeze (1717 – 1786) geführt hat. Die Zentralfrage dieses Streits versteht Barth als die Konkurrenz zwischen der in orthodoxen Postulaten und Überlieferungstradition fixierten Religion und der Religion, die auf den persönlichen Lebenserfahrungen und individueller Verinnerlichung und vernünftigen Begründung des religiösen Inhalts basiert. Die individuell-vernunftbasierte Religion ist die Religion der Zukunft, wobei die christliche Orthodoxie nur als

---

<sup>56</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, s. 210.

<sup>57</sup> ebenda



Ausgangsbasis für behalten werden muss, bevor sich die neue völlig durchsetzt. Es geht hier nicht um eine kategorische Verneinung der christlichen Religion aus atheistischen Positionen, sondern um die Unterstreichung deren inhaltlichen Seite auf Kosten der formalen (bzw. formalistischen) Aspekte der Religion.

Eine andere Dimension des Fragmentenstreits besteht im Verhältnis von Offenbarung zur Geschichte, bzw. Geschichtlichkeit der geoffenbarten Ereignisse. Lässt sich die christliche Offenbarung allein durch Geschichte begründen? Lessing bezweifelt diese Möglichkeit, indem er sich über die zufälligen historischen Ereignisse ausspricht, die als solche der Begründung der Offenbarung unangemessen sind gerade aus dem Grunde, dass sie zufällig sind.

„Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden (III 12). Dieser Satz sagt nicht das – er kann in seinem Zusammenhang bei Lessing nicht das sagen, was später Fichte gesagt hat: Nur das Metaphysische, keineswegs das Historische macht selig. Lessing behauptet nicht, daß die nothwendigen Vernunftwahrheiten durch sich selbst evident, zeit- und raumlos gewiß seien und daß die Geschichte zu ihrer Erkenntnis keine Bedeutung habe. Er hat sich ja im Fragmentenstreit durchaus auf den Boden der Voraussetzung gestellt, daß die Erziehung des Menschengeschlechts noch nicht abgeschlossen, daß also Offenbarung, ein geschichtlicher Weg der Erkenntnis [...] noch immer möglich, ja notwendig sei.

Um diese Thesen aus Lessings theologischen Schriften zu erläutern, nutzt Barth zu diesem Zweck die Fabel von drei Ringen<sup>58</sup>, die die Frage nach Authentizität und Ursprünglichkeit mit sich trägt. Ebenso wie im Falle der noch nicht anwesenden und noch nicht erkennbaren natürlichen Religion kann sich der Richter im Drama über die Originalität zur Ringes nicht aussprechen, er räumt allerdings ein, dass künftighin diese Authentizität, bzw. Originalität den Menschen bekannt gegeben wird.

## IV. 2 Novalis

Barths Kapitel über Novalis hat eine relativ komplizierte und tiefgehende Struktur, sie entspricht allerdings der klassischen Theologie von Barths *Römerbrief*, sodass der Leser eine Vorstellung bekommt, wie die dialektische Theologie in der Interpretation von Novalis ihr Korrelat findet.

---

<sup>58</sup> „Die Fabel von den drei Ringen ist diese: In eine alten Geschlecht vererbt sich vom Vater je auf den ihm liebsten Sohn ein Ring, der die Wunderkraft besitzt, seinen jeweiligen Besitzer bei Gott und den Menschen beliebt zu machen. Ein Vater dieses Geschlechts hat drei Söhne, die ihm all drei gleich sind. Um keinen zu betrüben, läßt er zwei genaueste, ihm selbst als solche nicht erkennbare Nachbildungen des echten Ringes erstellen, gibt jedem von den drei Söhnen seinen Segen und einen von den Ringen und stirbt. Was nun folgt, versteht sich ja von selbst. Jeder von den drei Söhnen hält die zwei anderen für Betrüger.“ (K. Barth: Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, S. 228)

Mit Novalis beschäftigt sich Barth zunächst im Gesamtkontext der Romantik, die er als Kulturepoche – im Einklang mit manchen Ansichten der Literaturgeschichtsschreibung – in einem engen Zusammenhang mit der modernen Kultur betrachtet: Man könne „vom modernen Menschen sagen, man brauche nur wenig von ihm abzukratzen, um auf die Romantik zu stoßen.“<sup>59</sup> Zu den bedeutendsten Repräsentanten der modernen Kultur zählt Barth persönlich Richard Wagner, Friedrich Nietzsche, Ernst Haeckel, Leo Tolstoi und Friedrich Naumann, also Künstler und Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts, nicht seine Zeitgenossen. Das Werk von den fünf angeführten Persönlichkeiten lässt sich Barths Meinung nach nicht von Kant, Goethe oder Hegel aus verstehen, sondern bloß die Romantik gewähre hier den Schlüssel.<sup>60</sup> Weiter wird die Auseinandersetzung mit den Vorfahren der Moderne im Artikel nicht entfaltet

Novalis hat Barth als einen einzigartigen Repräsentanten der ganzen (und Barth schreibt oft der reinen) Romantik gewählt, auch wenn er keine theologischen Traktate wie Lessing, Kant oder Herder verfasst hatte.<sup>61</sup> Wenn es auf das Werk *Die Christenheit oder Europa* (1802 erschienen) kommt, stellen wir erstaunlicherweise fest, dass sich Barth in diesem Aufsatz vor allem mit der Belletristik beschäftigt – mit dem Roman *Heinrich von Ofterdingen*, den *Hymnen an die Nacht* und anderer Lyrik, was uns u. A. ermöglicht, Arbeit eines Theologen auf dem literarischen Material zu beobachten. Novalis steht vor Barth als großes Fragezeichen und unerschöpflicher Autor, der bisher nicht überwunden worden ist.

„Er gehört aber hieher (zu Lessing, Herder und Kant – Anm. ML), weil es ihm und unter allen seinen Genossen eigentlich nur ihm gelungen ist, den Sinn der Romantik in einer gewissen Eindeutigkeit und Endgültigkeit, in einer zur Entscheidung aufrufenden Schärfe herauszustellen. Mit Friedrich Schlegel, Tieck, Brentano, Eichendorff kann man fertig werden, mit Novalis wird man nicht so schnell fertig werden. Er hat das Anliegen der Romantik in einer Form angemeldet, in der es jedenfalls gehört werden muß. Überwunden wäre die Romantik nur dann, wenn Novalis überwunden wäre.“<sup>62</sup>

Barth bemerkt ganz selbstverständlich, wie es eigentlich oft überhaupt über ganze Romantik behauptet wird, das Werk von Novalis sei im großen Ganzen ein Fragment, sogar sein kurzes Leben sei dafür symptomatisch. Barth ergeht sich nicht in der Tragik des Autorschicksals; er nimmt sie einfach als ein Faktum zur Kenntnis – das für ihn jedoch eine fast strenge Logik besitzt, denn „die Romantik ist vielleicht eine Angelegenheit, die nicht lang und breit, sondern gerade meteormäßig aufleuchten darf, wenn sie ihr Anliegen glaubwürdig

---

<sup>59</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 303.

<sup>60</sup> Ebenda, S. 304

<sup>61</sup> Ebenda, S. 306

<sup>62</sup> Ebenda, S. 306

und eindrucksvoll vorbringen soll.“<sup>63</sup> Aus diesem Passus schließe ich auf eine Ähnlichkeit mit der biblischen Offenbarung, denn die in der Heiligen Schrift überlieferte und textuell fixierte Offenbarung ist ebenfalls kurz, ist einmalig und auch fragmentär, trotzdem lebendig. Christus stirbt im Einklang mit Tradition mit dreiunddreißig Jahren und wir haben von ihm kein einziges Wort überliefert. Das Leben Christi scheint neben Novalis noch meteorhafter zu sein, und von daher auch glaubwürdiger und eindrucksvoller.

Es gilt hier jedenfalls, dass das Werk von Novalis im großen Ausmaß fragmentär bleibt. „Fragment ist hier im Grunde Alles.“<sup>64</sup> Das bedeutet auf keinen Fall, dass Novalis in seinem literarischen Schaffen irgendwie defekt bleibt. Barth versucht ihn eindeutig von anderen Romantikern abzusetzen, was er auch schließlich tut anhand des Vergleichs von Novalis und dem Spätromantiker Eichendorff:

„Auch die Romane von Eichendorff atmen gleichsam – die Märchen, die die Romantiker so geliebt haben, grünen und blühen gleichsam vor unseren Augen. Das eigentümlich Rührende bei Novalis aber ist eben der Werdezustand, die Keimhaftigkeit, in dem sich alle seine Gedanken befinden und in der sie nur um so beredter von der Schöpferkraft reden, die ja auch ihr eigentlicher Gegenstand ist.“<sup>65</sup>

Das literarische Werk von Novalis hat gerade das Potenzial der weiteren geschichtlichen Entfaltung (oder des Nachlebens) durch diese Fragmentform, sie ist ihr kein Hindernis, sondern ein Vorteil. In der fragmentären Aussage kann man meines Erachtens einer vollständigeren Mitteilung begegnen. Mit Lessing im vorausgeschickten Kapitel verglichen, das Schlusswort wird allerdings nicht hier und jetzt ausgesprochen, sondern gehört der Zukunft. „Eine Darstellung der Gedankenwelt des Novalis ist m. E. ein Ding der Unmöglichkeit, oder eben ein Ding, das nur ein wiederkehrender Novalis selber vollbringen könnte.“<sup>66</sup>

Am beifälligsten äußert sich Barth über die blaue Blume des Heinrichs, die zu einem sprechenden Symbol der ganzen Theologie des 19. Jahrhunderts wird. Er vergleicht sie wieder mit Naturschilderungen bei Eichendorff und ist bereit, ihr eine besondere Wichtigkeit im kulturellen Kontext des 19. Jahrhunderts zuzugestehen.

„Hier ist kein Weltenbaum<sup>67</sup> mit Wurzel, Stamm und Krone, hier ist wirklich nur eine blaue Blume, gerade diese freilich durchaus im Begriff (aber eben erst im Begriff!) sich zu Weltenbaum auszuwachsen, eine anspruchsvolle Anspruchslosigkeit, gegen die sich Alles und auch wieder gar nichts sagen läßt, die man vielleicht nur beschauen darf und die man vielleicht bei aller Bedenklichkeit einfach lieb haben muß, um sie zu verstehen. Ich wage diesen ungewöhnlichen Ausdruck, weil es hier vielleicht

---

<sup>63</sup> S. 307

<sup>64</sup> S. 306

<sup>65</sup> S. 309

<sup>66</sup> S. 310

<sup>67</sup>

um das Herz der Theologie des 19. Jahrhunderts gehen könnte, weil sich vielleicht gerade bei Novalis die Frage des Verstehens der ganzen Zeit, auch der ganzen Zeit der Kirche, von der wir hier zu handeln haben, in einer Dringlichkeit stellt, die zu letzten Entscheidung nötigt.“<sup>68</sup>

Die blaue Blume könnte hier ein Urprinzip symbolisieren, das außerhalb der Geschichte steht, setzt jedoch die ganze menschliche Geschichte in Bewegung, wie es auch mit der Offenbarung ähnlich ist. Unter dem Weltenbaum versteht Barth wahrscheinlich die Anspielung auf biblisches Motiv des Baums des Lebens aus der Genesis. Die Baummotivik ist auch in den anderen Kulturen spürbar, vor allem dann bei den semitischen Völkern. Der Baum symbolisiert die Einheit der Welt, des Kosmos. Dieser mythologischen und zeitlosen Vorstellung stellt Barth das Motiv der blauen Blume gegenüber, die ebenso ein Lebensprinzip repräsentiert, jedoch auf eine greifbare Art und Weise, durch das Anmut

Um eine tiefere Systematisierung von Novalis anhand der skizzierten Bemerkungen vorzunehmen, unterscheidet Barth zwischen drei Ebenen, auf denen sich jeweils zwei Oppositionen befinden:

<i>ontologisch</i>	<i>Kunst</i>	<i>Philosophie</i>
<i>ontisch</i>	<i>Natur</i>	<i>Geschichte</i>
<i>personal/ethisch</i>	<i>Liebe</i>	<i>Religion</i>

Alle drei Oppositionen haben einen gemeinsamen Berührungspunkt, ein Zentrum, und zwar die Poiesis (Dichtung im weitesten Sinne). Sie ist das verbindende und harmonisierende Prinzip von allen sechs Begriffen. In seiner Theorie von der Poiesis/Poesie geht Novalis auf Fichtes Lehre von Ich und Nicht-Ich zurück, wobei sich Barth auf die Fragmente des Novalis beruft, beispielsweise: „Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Das ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer“ (Fr. 1871).<sup>69</sup> Die Begegnung mit dem Anderen, sogar die Begegnung mit dem puren Nichts, der Null, mit Defekt, Fragment etc. kann uns zur Verständnis des eigenen Ich hilfreich sein.

Die Dichtung fällt mit der Kunst nicht automatisch zusammen, denn alle drei oben aufgelisteten Oppositionspaare sind nur Erscheinungsformen (Phänomene), in denen sich die Poesie als ihr gemeinsames Prinzip realisiert. Das Prinzip der Poesie fällt allein mit der Menschlichkeit zusammen: „Der Dichter, gerade der wahre, der geniale Dichter, ist der

<sup>68</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 309–310

<sup>69</sup> Vgl. Ebenda, S. 311

eigentliche Mensch.“<sup>70</sup> Ein anderes Moment neben der Emphase von Menschlichkeit sieht Barth gerade in der Dialektik zwischen dem Ich und Nicht-Ich, in der produktiven Spannung zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten: „Das ist nach Novalis das Wesen der romantischen Poesie: die Kunst auf eine angenehme Art zu befremden, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend (Fr. 1941).“<sup>71</sup> In der Dichtung realisiert sich diese Dialektik zwischen dem Bekannten und Unbekannten, dem Ich und Nicht-Ich am deutlichsten, denn der Leser muss sich allein auf den Text verlassen und von der sinnlich wahrnehmbaren Realität (wie es der Fall von bildenden Künsten und der Musik ist), Poesie bietet zwar eine Art von sinnlich wahrnehmbaren Größen (Bilder, Rhythmus, Melodie), die aber durch die innerlichen Sinne wahrgenommen werden können.

Ich sehe in dieser Spannung zwischen dem Ich und Nicht-Ich das Problem, dem wir bereits in *Römerbrief* begegnet sind: Gott ist der *totaliter aliter*, vollkommen anders, ein Jenseits von all unseren Vorstellungen, ein absolutes *Nicht* der menschlichen Gedankenwelt und Einbildungskraft. Barth macht in seiner theologischen Konzeption diese Dialektik noch stärker, indem er sich auf diese Negation absolut und kategorisch versteht. Das ermöglicht dem Worte Gottes seine Autonomie auszuüben und die Offenbarung zu erklären..

In der Poesie, der Kunst und den anderen poetischen Phänomenen geht es vielmehr um den Menschen und seine Erkenntnisfertigkeiten, die durch diese Dialektik von Ich und Nicht-Ich, von dem Bekannten und dem Unbekannten gestärkt und gesättigt werden.

Bei der Behandlung von Natur legt Barth einen großen Wert auf die naturwissenschaftlichen Kenntnisse von Novalis. Sie ist im Vergleich zur Philosophie, die für Novalis trotzdem im Grunde ein Gefühl darstellt (nämlich die Lust an der Weisheit)<sup>72</sup>, die Natur ist ein sinnlich wahrnehmbares Inventar. Die Natur in ihrem authentischen Sinne bleibt aber im Inneren des Menschen enthalten.<sup>73</sup>

Die andere Opposition zur Natur stellt die Geschichte dar. Hier zitiert Barth die *Hymnen an die Nacht* und erwähnt auch den *Heinrich von Ofterdingen* mit der Vorbemerkung, viel wichtiger sei bei Novalis eine Polemik gegen unphilosophische, unpoetische Historik und betont dagegen den Wahrheitsgehalt von Märchen und Dichtung.<sup>74</sup>

„Wir verstehen nun schon, warum dem Heinrich von Ofterdingen auf seiner Brautfahrt hintereinander die Natur und die Geschichte unter der Gestalt eines Bergmann eines Einsiedlers begegnen müssen.

---

<sup>70</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 312

<sup>71</sup> Ebenda, S. 312

<sup>72</sup> Vgl. Ebenda, S. 314

<sup>73</sup> Vgl. Ebenda, S. 316

<sup>74</sup> Vgl. Ebenda, S. 317.

Natur und Geschichte stehen sich tatsächlich in Gegensatzeinheit gegenüber. Auch in der Geschichte, sofern sie nun besonders in Betracht zu ziehen ist, sucht und findet der Mensch nach Novalis im Nicht-Ich das Ich, im Fremden das Bekannte.<sup>75</sup>

Dazu kommen die zitierten *Hymnen an die Nacht* vor:

Was hält nicht unsre Rückkehr auf,  
Die Liebsten ruhn schon lange.  
Ihr Grab schließt unsern Lebenslauf,  
Nun wird uns weh und bange.  
Zu suchen haben wir nichts mehr –  
Das Herz ist satt, die Welt ist leer.  
(B. I 30)

Das Bild der leeren Welt entspricht wiederum der Negation, die für eine folgerichtige Erkenntnis unentbehrlich ist. Ein optimistisches Bild von demselben dialektischen Sachverhalt schildert Novalis in folgendem Hymnus:

Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren  
Sind Schlüssen aller Kreaturen,  
Wenn die, so singen oder küssen,  
Mehr als die Tiefgelehrten wissen,  
Wenn sich die Welt ins freie Leben  
Und in die Welt wird zurückbegeben,  
Wenn dann sich wieder Licht und Schatten  
Zu echter Klarheit wieder gatten,  
Und man in Märchen und Gedichten  
Erkennt die wahren Weltgeschichten,  
Dann fliegt vor einem geheimen Wort,  
Das ganze verkehrte Wesen fort.  
(B. II 142)

Besonders akzeptabel war für Barth der Wert des geheimen Wortes, das das Wesen, das einfach Fassbare in Frage stellt und somit besser erklärt. Ähnlich konnte auch die Offenbarung für Barths Theologie eine Autonomie aufweisen, die sich dem weltlichen Zustand und den auf diesem aufgebauten Erkenntnisfertigkeiten in jeder Hinsicht entzieht. Der Umgang mit der Sprache samt der Grundcharakteristik von Wort (Gottes) wird weiterhin im Kapitel über die Kirchliche Dogmatik behandelt. An dieser Stelle ist wichtig festzuhalten, dass die Poesie (d. h. die schöpferische Kraft im weitesten Sinne) die Dialektik zwischen den Oppositionspaaren herstellt und dass die Poesie gerade durch diese Dialektik gesättigt wird.

Die dritte und letzte Opposition wird durch das Verhältnis von Liebe und Religion repräsentiert und ist aus der theologischen Perspektive her sehr breit, denn in den zwei vorerwähnten Oppositionspaaren hatten wir immer etwas mit der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung zu tun. Hier ist es nicht der Fall.

---

<sup>75</sup> Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 317

Die (geschlechtliche) Liebe ist für Novalis das offenbarte Geheimnis und gleichzeitig das entscheidende Ereignis im Leben des Menschen, da es sich hier um eine deutliche Zusammenführung von Ich und Nicht-Ich handelt. Um das Nicht-Ich geht es in aller Kunst, Philosophie, Natur und Geschichte. Hier aber begreift Novalis das philosophisch ausgedrückte Nicht-Ich als Du: nur so ist die Liebe möglich.<sup>76</sup> In der Liebe wird die Welt der Poesie entdeckt, d. h. die Welt des dialektischen Prinzips. Die Liebe verbindet das Ich und das Nicht-Ich im Ewig-Menschlichen.<sup>77</sup>

Die Religion ist dann nur eine Kehrseite der Liebe, beide befinden sich nämlich auf demselben Kontinuum als dessen Pole. Im Fragment 1676 behauptet Novalis: „Liebe kann durch absoluten Willen in Religion übergehen.“ In diesem Sinne entfaltet Novalis weiter diese These, dass eine Religion durch die Vereinigung mehrerer Menschen gemacht und hervorgebracht werden muss.

Barth sieht im Werk von Novalis die positive Nichtbestimmung des Ich, des Lebens, der Poesie. Sie hat einen Wert und darf nicht bloß als reine und definitive Negation verstanden werden.<sup>78</sup> Das ermöglicht dem Menschen Gott als *Ereignis* im Leben zu begreifen, was ein wesentliches Moment der dialektischen Theologie ausmacht; die Negation, bzw. Nichtbestimmung ist ihr Prinzip.

Die Poesie ist für Novalis keine bloße Einbildungskraft, sondern das Wesen aller Realität. Im Fragment 1871 steht es ganz deutlich: „Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Das ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer.“ Barth entfaltet aber weiter die Gedanken über Poesie nicht. Es ließe sich meines Erachtens Parallele zwischen der Offenbarung und Kultur/Geschichte ziehen: Die dialektische Theologie verzichtet ähnlich auf die unmittelbar greifbaren historischen Phänomene und wendet sich der biblischen Offenbarung zu, die zeitlos und für immer gültig bleiben muss, d. h. sie darf nie in einer bestimmten Kulturform erstarren oder sich an irgendeine binden. Romantisch ausgedrückt ist die Poesie eine belebende Kraft, ebenso auch die Offenbarung kann zur Zwecke der dialektischen Theologie als *poetisch*, d.h. dynamisch angesehen werden. Sie ist das reale Fundament für alle geschichtlichen Formen des Christentums, auch wenn sinnlich nicht wahrnehmbar, auch wenn nicht direkt in dieser Welt fassbar. In der Kirchlichen Dogmatik begegnet man stets dem Begriff Verkündigung, Rede von Gott usw., die eine nicht fixierte Form der Überlieferung darstellt und eine Eigeninitiative des Rezipienten voraussetzt.

---

<sup>76</sup> Vgl. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 319–320

<sup>77</sup> Vgl. S. 320

<sup>78</sup> Vgl. S. 357

## V. Literatur(rezeption) und Sprache (in) der *Kirchlichen Dogmatik*

Die *Kirchliche Dogmatik* (KD) erschien schrittweise zwischen den Jahren 1932 und 1967, d. h. sie deckt mit ihrem Umfang eine turbulente Zeit der europäischen Geschichte ab. Sie stellt das umfangreichste theologische Werk aller Zeiten dar und unter den Theologen wird als „Moby Dick“ scherzhaft bezeichnet. In der *Kirchlichen Dogmatik* versuchte Barth u. A. die reformierte Tradition in Einklang mit den Wurzeln des Christentums, Patristik, der mittelalterlichen Spekulation und der lutherischen Orthodoxie bringen. Es geht ihm keineswegs um Originalität oder Invention, sondern um eine neue sprachliche Widergabe des bisher schon gesagten, wozu er sich im Vorwort bekennt. Barth hat sich schon durch das Werk *Christliche Dogmatik im Entwurf* als Dogmatikschreiber präsentiert, das er allerdings noch präzisieren und weiter entfalten wollte, wie er selbst beschreibt:

„Was ich vor zwölf Jahren bei der Neubearbeitung des Römerbriefs erlebt hatte, wiederholte sich: ich konnte und wollte dasselbe sagen wie einst; aber so wie ich es einst gesagt, konnte ich es jetzt nicht mehr sagen. Was blieb mir übrig, als von vorn anzufangen, und zwar noch einmal dasselbe, aber dasselbe noch einmal ganz anders zu sagen? Und so muß ich nun die Leser erfreuen oder vielleicht teilweise auch ärgern durch die Tatsache, daß ich ihnen statt des erwarteten neuen Buches zunächst noch einmal bloß das erneuerte alte vorlege.“<sup>79</sup>

Der Begriff einer Dogmatik im Zeitalter der Moderne hatte einen pejorativen Anhauch, deshalb wäre es angebracht klären, was Barth unter diesem Begriff versteht. Bereits 1927 in den Prolegomena (*Christliche Dogmatik*) behauptet Barth, es gebe einer christlichen Dogmatik dank der christlichen Rede. So begründet, bleibt die Dogmatik offen für jeden Menschen, denn sie basiert nicht auf einem abgeschlossenen System von Belehrungen, sondern rechnet mit dem Sprachvermögen, das allen Menschen eigen ist.<sup>80</sup>

Die KD bietet auf ihren Umfang nicht so viele literarische Belege oder systematische Arbeit mit dem literarischen Kulturerbe, wie sie in der *Protestantischen Theologie im 19. Jhd.* behandelt wird, auch wenn oft nur assoziativ. Dagegen begegnet man der Auseinandersetzung mit dem Prozess des Schreibens und des Wahrnehmens von Wort Gottes und interessanten Bildern, die der Dogmatik eine besondere Dynamik verleihen. Eine Dogmatik zu schreiben ist eine besonders undankbare Arbeit in dem Sinne, dass der Theologe einerseits als Intellektueller durch die festgelegten theologischen Inhalte eingeschränkt ist, andererseits wird von ihm als

---

<sup>79</sup> BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik I/1*, s. VI.

<sup>80</sup> Vgl. KRECK, Walter. *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, s. 76.



einem Autor beim Publikum eine innovative, ja eine kreative Arbeit erwartet. Eine offenbare Neuerung im Vergleich zu Barths bisherigen Dogmatikschreibung ist schon im Titel spürbar: die ursprüngliche *Dogmatik im Entwurf* wird als *christlich* charakterisiert, während das bekannte *opus magnum* (KD) von Barth und der reformierten Theologie des 20. Jahrhunderts überhaupt trägt in seinem Titel das Adjektiv *kirchlich*. Barth erklärt es so, dass Dogmatik immer an die räumlichen und kirchlichen Umstände gebunden ist, wo sie auch als Wissenschaft betrieben werden kann.<sup>81</sup> Dogmatik in diesem Sinne ist als ein menschliches und kulturgeschichtlich bedingtes Produkt, das aber andererseits auf die Offenbarung stützt, von deren sich nicht völlig abkoppeln lässt. Schon in den ersten Zeilen der KD stoßen wir an die Rolle der Kirche: „Die Kirche bekennt sich zu Gott, indem sie von Gott redet.“<sup>82</sup> Sie tut dies eben als Gemeinschaft der Gläubigen. Nichtsdestoweniger gehört zur Arbeit der Kirche die „Aufgabe und Korrektur ihres Redens von Gott.“<sup>83</sup> Diese Feststellung lässt sich nicht nur auf das theologische System von Barth beziehen, das in mancher Hinsicht auf die bisherige kulturprotestantisch basierte Theologie reagiert, sondern selbst auch auf die theologische Arbeit Karl Barths, die in zahlreichen Überarbeitungen besteht. Besonders auffallend finde ich die Metaphorik des *Redens* bei der Verkündigung von Gottes Wort. Die Kirche *redet* primär, und erst dann lassen sich diese bereits ausgesprochenen Gedanken niederschreiben. Die gesprochene Sprache reizt unmittelbar zum Dialog, oft ja zu einer heftigen Polemik und macht sich keinen Anspruch auf die Abgeschlossenheit und Vollkommenheit ihrer Thesen. Zum Problem Dialogizität in der Kirchlichen Dogmatik werde ich mich anhand des Artikels von Werner Schneider äußern. Jetzt werde ich den Blick auf das Problem des *Wortes* werden, wie es in der Kirchlichen Dogmatik von Barth aufgefasst und entfaltet wird. Den entsprechenden Umgang mit dem Wort der Schrift oder des Credos anzustreben ist nämlich die Grundlage von jeder Dogmatik.

Das Wort charakterisiert die Tätigkeit der Kirche und wird tiefer im ersten Kapitel der *Kirchlichen Dogmatik* behandelt. Die Rede von Gott ist von der menschlichen Rede allgemein scheinbar unterscheiden, was nicht so selbstverständlich ist. Der sakrale Bereich ist in der Rede mit dem Profanen verbunden, vor allem in Bezug auf Gott als Schöpfer:

„Weil Gott der Herr ist, von dem her und zu dem hin wir sind, weil auch die von ihm und von uns selbst unterschiedenen Wirklichkeiten und Wahrheiten, die den konkreten Anlaß und Gegenstand menschlicher Rede zu bilden pflegen, von ihm her und zu ihm hin sind, darum müßte und dürfte es keine profane Rede, sondern, in letzter Sachlichkeit verstanden werden, nur Rede von Gott geben.“

---

<sup>81</sup> Vgl. KD I/1, S. VIII

<sup>82</sup> KD I/1, S. 1

<sup>83</sup> KD I/1, S. 1

Nach dieser These leugnet Barth sofort die irreführende Interpretation jeder menschlichen Rede als Rede von Gott. Der Mensch befindet sich irgendwie zwischen den Zeiten, zwischen seinem Urstand und zwischen seiner Bestimmung im Reiche der Herrlichkeit. Beide Zustände entziehen sich prinzipiell dem Menschen auf Erden. Der Mensch ist in sich selbst geschieden, ist teils sündig, profan und teils begnadigt und heilig. Diese trostlose menschliche Lage hat ihre Folgen auch für die Rede.

„Sie [die Scheidung] ist nicht etwa identisch mit der Scheidung zwischen „weltlicher“ und „religiöser“ Rede. Religiöse Rede zeichnet sich freilich äußerlich von der weltlichen Rede dadurch aus, daß Gott ihr mehr oder weniger ausgesprochener Gegenstand ist. Aber diese Scheidung verläuft an sich noch innerhalb des profanen Daseins. Weder jener Gegenstand noch jene Intention machen die menschliche Rede zur geheiligten Rede von Gott, wie sie umgekehrt auch deshalb noch nicht notwendig profan sein muß, weil ihr dieser Gegenstand noch jene Intention fehlen. Diese Scheidung ist wie die zwischen einer gläubigen, religiösen und einer ungläubigen, weltlichen Haltung überhaupt nur ein Symptom und noch dazu nie ein unzweideutiges Symptom der wirklichen und endgültigen Scheidung zwischen dem profanen und geheiligten Dasein.“<sup>84</sup>

Die Rede in Barths Auffassung verhüllt den Inhalt, jedoch verschmelzt nicht diese Grenze zwischen den profanen und religiösen Elementen. Die endgültige Scheidung ist dem Menschen nie offenbart. Diese Thesen finde ich für Barths Auffassung von weltlicher Literatur, denn charakteristisch ist hier wieder in einer umgestalteten Form die anthropologische Komponente, der Mensch in einer aber bleibt uns, d.h. sich selbst verhüllt, denn er hat keine persönliche, existentielle Erfahrung mit dem ursprünglichen Stand der Dinge sowie der Letztbestimmung seiner Existenz. Die Tatsache, dass Gott zu einem expliziten Gegenstand der Rede von Gott ist, ist keine Voraussetzung, dass es so auch ist. Diese Behauptung eröffnet uns ein sehr breites Spektrum für die Rolle von Literatur, die aus diesem Gesichtspunkt als Rede von Gott verstanden werden kann und kann der Theologie gut dienen – nicht als die unterworfenen *ancilla theologie*, sondern vielmehr als ihre Partnerin, die sich mit dem oben skizzierten Geheimnis des Menschen immerwährend auseinandersetzen muss und aktualisiert es in der Rede. Auf der ersten Seite der Kirchlichen Dogmatik schreibt Barth es ganz deutlich: „Aber eben indem sich Kirche zu Gott bekennt, bekennt auch zu der Menschlichkeit und zugleich zu der Verantwortlichkeit ihres Handelns.“<sup>85</sup> Wenn wir es auf die allerzweite Behauptung der Kirchlichen Dogmatik beziehen, dann ergibt sich davon, dass die Gott bekenkende Kirche auch von Menschlichkeit reden muss. Die Literatur als Gegenstand der Theologie ist keine bloße schöngeistige Ergötzung des Intellektuellen, sondern eine Quelle über den Menschen, eine nichtsdestoweniger wichtige Quelle der Theologie, wie es aus der

---

<sup>84</sup> KD I/1, S. 48

<sup>85</sup> KD I/1, S. 1

*Theologie des 19. Jahrhunderts* ersichtlich ist. In der Kirchlichen Dogmatik haben wir jetzt mit dem dynamischen Umgang mit der Literatur zu tun aus mit einer systematischen Auseinandersetzung der wichtigen Autoren des. 19. Jahrhunderts.

Was die konkreten Literaturbelege in der KD betrifft, stellen wir schnell fest, dass es auf ihren Umfang relativ wenige Belege moderner Autoren gibt. „Literarisch verweist fast alles, jedenfalls die große Mehrzahl der Zitate und ihr Stellenwert ins 19. Jahrhundert oder weiter zurück. Dieses bildet den zentralen Bildungsschatz Barths.“<sup>86</sup> Es gibt hier jedoch eine Ausnahme, nämlich die französische „renouveau catholique“ – Paul Claudel, George Bernanos, Charles Péguy, Bruce Marshall oder Gertrud von Le Fort.<sup>87</sup> Auch wenn die Erforschung von Rezeption der spirituellen Literatur fruchtbar sein mag, überschreitet sie jedoch konzentriere ich mich in der *Kirchlichen Dogmatik* auf die sprachlichen Züge und sprachliche Reflexion, die für die literaturwissenschaftliche Arbeit von Bedeutung sein könnte.

Die sprachlichen Charakteristiken der KD versuchte 1987 Peter Schneider in seinem Artikel *Sprache und Kultur in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“* zu erfassen, der in der Zeitschrift *Anstöße* erschien. Er geht in seinen Betrachtungen von den Grundprinzipien aus, dass die Dogmatik entweder als abgeschlossenes, monologisches oder aber auch aufgeschlossenes und dialogisches System verstanden werden kann. Er befürwortet die zweite Möglichkeit. Er führt eine Polemik mit Walter Jens, der in der KD eine Überschreitung von theologischen Kompetenzen in den autonomen Bereich der Theologie sah. Jens wirft Barth vor die utilitären Einstellung zur literarischen Kunst und deren Reduktion auf ein Instrument der theologischen Sprache.

„Ist es, fragen wir, wirklich ein Zufall, daß gerade Karl Barth mit der Kunst, die er zugleich mißachtet und okkupiert, beim besten Willen nicht recht ins reine kommt: daß er hier lutherisch poltert (Rilke, heißt es in der Kirchlichen Dogmatik, hat ähnliche fromme Unverschämtheiten auf dem Gewissen wie Angelus Silesius), während er da ins sentimentale Schwärmen gerät.“<sup>88</sup>

Für die mystisch stilisierte Poesie hatte Barth weniger Verständnis als für die realistische Schreibweise der Autoren des 19. Jahrhunderts, denn die mystische Lyrik verzerrt die grundlegende Differenz zwischen Mensch und Gott, Dies- und Jenseits, Himmel und Erde, Kultur und Glauben etc. Nach Barth ist Gott in sich selbst als Liebender Vollkommen und kann ohne den Menschen als Liebender leben – die Liebe Gottes ist für Gott kein Bedürfnis, sondern

---

<sup>86</sup> Theologen und ihre Dichter, S. 99

<sup>87</sup> ebenda

<sup>88</sup> Jens, W.: Theologie und Literatur. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs, in *W. Jens: Kanzel und Katheder. Reden*. München 1984, S. 107

wiederum ein Akt des absolut freien Willen. Anschaulich wird es im folgenden Auszug aus der *Kirchlichen Dogmatik*.

„Es gehört nicht zu Gottes Tun und also Sein, daß es als Liebe einen Gegenstand in einem von ihm unterschiedenen Anderen haben müßte. Gott ist sich selber als Gegenstand und also auch als Gegenstand der Liebe genug. Er würde nicht weniger der Liebende sein, wenn er keinen von ihm unterschiedenen Gegenstand lieben würde. Daß er sich selber dazu bestimmt, ein solches Anderes zu lieben, darin überströmt seine Liebe, darin erschöpft sie sich aber nicht, dadurch ist sie nicht begrenzt und bedingt, daß sie sich selbst genügen könnte und nun doch kein Genügen hat an diesem Selbstgenügen, sondern als Liebe zu einem Anderen noch mehr sein kann und will als das, worin sie sich selbst genügen könnte. Indem Gott Alles für sich ist, will er wiederum Alles nicht nur für sich, sondern auch für dieses Andere sein. Indem er Alles nur für sich sein könnte (ohne daß sein Leben deshalb ein zweckloses, regungs- und bewegungsloses, ohne daß es darum weniger herrlich, weniger gerade auch das Leben der Liebe wäre) will er es – das ist die für uns ewig wunderbare doppelte Dynamik seiner Liebe – nicht nur für sich, sondern auch für uns haben.“<sup>89</sup>

Die Liebe Gottes zum Menschen ist also keine Primärbezug, sie ist vielmehr ein Mehrwert, sie übersteigt die menschlichen Vorstellungen, indem sie sie *mehr* geben will. Die mystischen Züge, die Barth bei Angelus Silesius oder R. M. Rilke sieht, entspringen demgegenüber der menschlichen Einbildungskraft und den beschränkten Möglichkeiten des Menschen zu lieben. Gott als Liebensbedürftige Person darzustellen ist dem Calvinisten Barth eine fast häretische Überheblichkeit. Er demonstriert dies an den Reimen („Sinnsprüchen“) aus *Cherubinischem Wandersmann* von Angelus Silesius:

„Was hier zu vermeiden ist, kann man sich in krasser Gestalt klar machen an einigen von den berühmten Sinnsprüchen des Angelus Silesius:“<sup>90</sup>

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.  
Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

Gott ist so viel an mir, als ihm an mir gelegen  
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen.

Daß Gott so selig ist und lebet ohn Verlangen,  
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.

Was Gott in Ewigkeit begehren und wünschen kann,  
Das schauet er in mir als seinem Gleichnis an.

Gott ist wahrhaftig nichts und so er etwas ist,  
So ist ers nur in mir, wie er mich ihm erkist.

Gott liebet mich allein, nach mir ist ihm so bange,  
Daß er auch stirbt vor Angst, weil ich ihm nicht anhang.

---

<sup>89</sup> KD II/1, S. 315

<sup>90</sup> KD II/1, S. 316

Nichts ist als Ich und Du und wenn wir zwei nicht sein  
So ist Gott nicht mehr Gott und fällt der Himmel ein.

Die Subjektivierung (d. h. in der Konsequenz die Gleichsetzung von Mensch und Gott) des Glaubens bei Silesius oder Rilke ist einer der Aspekte der Moderne, den Barth nicht teilt und heftig kritisiert, als ob er in diesen Tendenzen eine gefährliche Häresis sehen würde. Schuldig daran ist aber auch die (katholische) Kirche, die zum *Cherubinischen Wandersmann* Einwilligung in Form eines Imprimatur erteilte. Die Kirche haftet für die Rede über Gott, es ist die Aufgabe der Kirche, nicht beliebige Tätigkeit eines (wenn auch frommen) Einzelnen.

„Der *Cherubinische Wandersmann*, in welchem diese frommen Unverschämtheiten zu lesen stehen (Ähnliches hat auch Rainer Maria Rilke auf dem Gewissen!), ist seinerzeit mit dem *Imprimatur* eines römisch-katholischen Bischofs<sup>91</sup> versehen ausgegangen, und man kann sich wohl fragen, ob dieser Bischof ein Schwachkopf war oder ob er mit dem modernen Schalk unter einer Decke steckte. Sicher ist das die unmögliche Rede über das Verhältnis von Gott und Mensch, die aber da unweigerlich möglich und bei einer Kosequenzmacherei notwendig wird, wo man im Blick auf das für alle menschliche Liebe allerdings unentbehrliche Requisit des von dem Liebenden verschiedenen geliebten Gegenstandes auch die Liebe Gottes wesensmäßig an die Existenz eines solchen Anderen und in der Beziehung zu diesem Anderen aufgehen lassen will.“<sup>92</sup>

Die These von Jens, Barth poltere hier lutherisch, scheint mir ausgespitzt und zu radikal formuliert zu sein, denn die Differenz zwischen Mensch und Gott ist hier gerade nicht sentimental ausgedrückt, sondern in ihrer Logik<sup>93</sup> als Lehre dargestellt. Sentimental findet ebenso Barth die mystische Literatur samt ihrer modernen stilisierten Form (Rilke). Ich glaube, Barth bleibt kompetent auf der Ebene der Dogmatik und verwechselt nicht die Kriterien für Literatur und theologisches Werk. Die Literatur ist hier als irreführendes und abschreckendes Beispiel dargestellt, d. h. mit solcher Literatur kann der Dogmatikschreiber nicht rechnen und sich nicht auf sie verlassen, wenn es um die Wiedergabe der *kirchlichen* Lehre (nicht Frömmigkeit) geht. Die Kirche garantiert nämlich die Lehre durch den Wechselbezug Gott-Mensch, bzw. Mensch-Mensch, wobei Mensch und Gott keine unauflösbare Einheit bilden können. Sie ist nicht biblisch und verhindert die fruchtbare und erwünschte Transzendenz.

Das Hauptmotiv für die Ablehnung der mystischen Literatur von Rilke oder Angelus Silesius besteht m. E. in der Ablehnung der liberalen Theologie, die die Spiritualität und das religiöse Leben im Individualismus auflösen lässt und die Kommunikation innerhalb der

---

<sup>92</sup> KD II/1, S. 316.

Gemeinde erschweren oder überhaupt verhindern kann. Und um die Kommunikation geht es in der ersten Reihe, wie Schneider und auch Schellong behaupten.

Jens wirft Barth auch vor die Kluft, die er zwischen der göttlichen Offenbarung und der Kultur (und Religion) zieht. Aus den Worten Barths schließt er, die Kultur hat keinen positiven Stellenwert in der Welt, denn sie dient zur Täuschung.

„Das zeigt mit gebotener Deutlichkeit an, wie unermesslich groß die Kluft zwischen der Kunst und einer Theologie ist, die in der Religion den gefährlichsten Gegner des Menschen diesseits des Todes sieht und deshalb Kultur als Element des Verschleierns, Beschönigens, Verharmlosens verurteilen muß, grundsätzlich und radikal.“

Der gewichtigste Einwand gegen Barths Dogmatik und seine dialektische Theologie besteht in im vermeintlich inkommunikativen Charakter. Das versucht Schneider zu widerlegen. Der dialogische Charakter der *Kirchlichen Dogmatik* basiert auf zwei Voraussetzungen. Die erste Voraussetzung ist wieder die klare Abgrenzung von Mensch und Gott: Gott ist Subjekt der Offenbarung, Mensch ist das Subjekt der Auslegung dieser Offenbarung. Die zweite Voraussetzung ist die Freiheit Gottes, die sich gerade in der Vielstimmigkeit und Heterogenität aller Art zeigt. Nur unter diesen Bedingungen kann ein kommunikativer Prozess entstehen. Deshalb konnte Barth die mystisch angelegte Literatur (wie etwa Rilke und Silesius) so widerlich sein: sie strebt eine Union von Mensch und Gott an, versucht die Grunddifferenz von beiden zu tilgen und erschwert dadurch die Kommunikation zwischen Mensch und Gott. In dieser Differenz wird die Dynamik aufbewahrt, wo Mensch mit Gott wie Jakob kämpfen muss. Barth verspricht dem Leser keine mystagogische Ruhe, sondern eine leidenschaftliche, bildhafte Auseinandersetzung mit der Offenbarung, in der sich Gott als Mensch offenbart und in Jesus zu dem Menschen spricht.

Die Differenz Mensch-Gott ist auch auf der Ebene der Liebe spürbar, und gerade so muss sie bleiben, dass die Liebe Gottes zum Menschengeschlecht möglich wäre.

Die KD will auf keinen Fall eine monologische und präskriptive Norm sein, sondern rechnet mit dem Einsatz des Menschen, mit der Individualität und sucht einen Kommunikationspartner. Werner Schneider versteht die KD im Sinne von Walter Benjamin<sup>94</sup> als einen Traktat, der auf die didaktische und normative Funktion verzichtet und verlässt sich

---

<sup>94</sup> Vgl. Benjamin, W.: *Ursprung des dt. Trauerspiels* (1925)

auf die argumentative Stärke und auf den wiederholten Rückgriff zum eigentlichen Thema. Der Traktat will das *Problem* darstellen.

„Als Traktat verwehrt die Darstellungsform dem Denken diesen Zugriff auf Gott. Der Traktat will nicht besitzen, aneignen, in Anspruch nehmen, sondern er verliert sich in der Kontemplation an seinen Gegenstand. Die Konzentration auf die Geschichte Jesu Christi bei Karl Barth gleicht einer sich versenkenden Meditation, die in nachdenkenden oszillierenden Bewegungen den Gegenstand umkreist, ihn aber nie usurpiert und unter der Maßgabe der eigenen Gedanken in Beschlag nimmt. Nur in dieser zwanglosen und spielerischen Annäherung kann die Theologie selber zum Gleichnis des Himmelreiches werden, indem sie die Sprache des von Selbstrechtfertigung und Selbstdarstellung befreiten Menschen spricht.“<sup>95</sup>

Ähnlich äußert sich zur Form der KD auch Friedrich-Wilhelm Marquardt, für den Barths *Dogmatik* eine andere Form anstrebe und setzt sich somit nicht zum Ziel, die eine einzig mögliche Wahrheit zu verkünden. Diese Form sei die Arbeits- und Redeform einer Predigt.<sup>96</sup> Damit hängt auch Barths Interesse für die Lebenspraxis, gesellschaftliche und politische Fragen zusammen, die im System seiner *Dogmatik* an Gewichtigkeit gewinnen. Die Dogmatik hat ihren Stellenwert in der Geschichte, in der Zeit und kann nicht zu einem zeitlosen und für einmal abgeschlossenen System werden.<sup>97</sup>

Die Sprache als Hauptvermögen des Menschen ist durch die Sünde belastigt und ist im eingeschränkten Maße gemeinschaftsfähig. Die Dogmatik muss sich dann mit der Form des Gleichnisses begnügen als ihrem Hilfsmittel, denn die Kultur als Produkt der Sprache und Kommunikation lässt sich erst in der Eschatologie realisieren. Die Kultur in ihrer Geschichtlichkeit ist nie definitiv, sie muss auf die Eschatologie bezogen werden.

„Kultur, die sich ihrer eigenen Begrenztheit bewußt ist, die aller Weltanschauung und allen Heilsversprechungen distanziert gegenübersteht, kann für Barth selber zum Gleichnis der verheißenen Versöhnung zwischen Gott und Mensch werden. Wirkliche und wahre Kultur ist eine eschatologische Kategorie, die erst im Reiche Gottes ihre Erfüllung findet. Dogmatik in ihrer eigentümlichen Denkform ist der gleichnisfähige Beitrag zu einer menschlichen Kultur, die der ständig drohenden Barbarei ihren Widerspruch und Widerstand entgegensetzt.“<sup>98</sup>

Die eingeschränkten Möglichkeiten des menschlichen Sprachvermögens rufen das Bedürfnis hervor, das bisher gesagte anders zu sagen, ein anderes Bild, Gleichnis, eine andere Geschichte zu benutzen. Dabei muss man sich der Tatsache bewusst sein, diese sind nur analogische Äußerungen und haben keine absolute und verbildliche Geltung. Gott lässt sich nicht erfassen, aber dank der dichterischen Sprache können wir ihn besser und näher kennen lernen. Er entzieht

---

<sup>95</sup> SCHNEIDER, Werner. *Sprache und Kultur in Karl Barths "Kirchlicher Dogmatik"*, S. 25.

<sup>96</sup> Vgl. MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. *Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie*, S. 653.

<sup>97</sup> Vgl. ebenda

<sup>98</sup> Schneider, S. 26.

sich unserer Erkenntnis, den philosophischen Kategorien. Die Literatur versucht diesen Mangel zu beseitigen.

„Für Bildung von Gleichnissen bedarf die christliche Gemeinde der Phantasie, der Einbildungskraft, der Imagination, um ihre Verkündigung in Wort und Tat so einladend wie möglich zu gestalten. Schönheit ist eine Kategorie der kommunikativen Attraktivität, die auf die sensible Wahrnehmung des Menschen in seiner Zeit gerichtet ist. In diesem Sinne lobt der christliche Glaube Gott mit allen ästhetischen Mitteln, die in sprachlicher und gestalterischer Vielfalt zur Verfügung stehen. Um die Einladung in aller Zwangslosigkeit und Freiheit auszurichten, braucht die christliche Gemeinde auch die Freiheit der Kunst, in welcher sich der gegenwärtige Mensch in aller Subjektivität und Individualität auszudrücken vermag.“<sup>99</sup>

Die Kunst trotz aller Unvollkommenheit, wenn sie sich auf Gott bezieht, gründet die Basis für die Kommunikation zwischen den Menschen, d. h. durch die Akzeptanz ihrer eigenen Unvollkommenheit wird sie geheilt, denn sie offen ist, den Mitmenschen in den Kommunikationsprozess hereinzulassen. Die philosophischen, geschichtlichen, und ich würde sagen auch die theologischen Termini, haben nicht solche bindende und gründende Kraft wie die literarische Kunst besitzt. In ihr enthüllt sich die Wahrheit von Gott und die Wahrheit von dem Menschen. Die Kunst und Sprache können nur dann die Beziehungen herstellen, wenn sie mit ihrer eigenen Beschränktheit abfinden können.

Dieter Schellong in seinem Artikel Gleichnisse des Himmelreichs sagt, dass die Gattung des Gleichnisses gerade diese Kommunikation zwischen der kirchlichen Gemeinde und den Menschen außerhalb der Kirche grundlegt. Der Stoff der Gleichnisse ist nicht der theologischen Terminologie entnommen, sondern der Lebenserfahrung, die uns gemeinsam ist.

„Was Barth im systematischen Zusammenhang, in dem er über die Gleichnisse nachdenkt, aber besonders ineteressiert, ist, daß sie allesamt Geschichten rein aus dem diesseitigen leben sind, daß sie ihr Material aus unserer Lebenswelt nehmen – und das in erheblicher Breite, der Bauer, der Weinbergbesitzer, der Kapitalist mit seinen Verwaltern, der Hirte, die Hausfrau, der Vater, der König, die Kinder auf der Straße – sie alle, die zu unserer Lebenswirklichkeit gehören, werden aufgeboten, um vom Kommen des Himmelreichs zu reden. Gewiß, sie erschließen die Wirklichkeit des Himmelreichs nicht aus sich heraus, aber sie können nur doch, wenn Gott Ohren gibt zu hören, Zeugnis ablegen für Gottes Kommen und für die Veränderung, die dies für uns bedeutet.“<sup>100</sup>

Die Gleichnisse ermöglichen im Prinzip den Austausch zwischen Kirche und der profanen Welt, wobei beide Strukturen überprüfen müssen, ob der Mensch in ihren Äußerungen in Gleichnissen des Himmelreichs begegnen kann. Vonseiten der Kirche hört sich dieses Prüfen ziemlich selbstverständlich an. Viel interessanter ist die Richtung, wo Kirche ihre eigene Lehre ständig überprüfen muss, um mit der Welt im Dialog zu bleiben.

---

<sup>99</sup> Schneider, S. 27.

<sup>100</sup> SCHELLONG, Dieter. *"Gleichnisse des Himmelsreichs"*, S. 4.



„Die Kirche soll Ereignisse und Worte in der außerkirchlichen Lebenswelt daraufhin prüfen, ob sie Gleichnischarakter haben; und anderseits und vor allem soll sie sich selbst prüfen, ob ihr das zur besseren Erkenntnis dessen verhilft, was Gottes Wille ist und von ihr fordert. Und auf dieser Selbstprüfung liegt der Ton. Das setzt voraus, daß die Kirche immer wieder der Selbstprüfung bedarf – so sehr, daß sie dazu auch von außen angestoßen werden muß.“<sup>101</sup>

Die Kirche soll den aus der Welt kommenden Gleichnissen offen bleiben, sie sind jedoch von der biblischen Offenbarung zu unterscheiden. Sie haben eine eigene Dynamik, sie führen den Leser in den Sinn, sie helfen uns, die vergessenen oder übersehenen Seiten der Schrift. Sie dienen ein Hinweis für eine neue Besinnung und dementsprechendes Handeln.<sup>102</sup>

Diese Offenheit bedeutet, sich dem unbekannten und völlig anderem Gott zu unterwerfen und, ein Schritt in die Finsternis zu wagen. Die Gleichnisse müssen geprüft, d. h. ans Licht gebracht werden, sonst bleiben sie uns verhüllt. In der KD zitiert Barth einen Ausschnitt aus den *Hymnen an die Nacht*, wenn er die Schöpfungsgeschichte (bzw. die Opposition von Licht und Finsternis) behandelt: Gott wandelt in Finsternis, die dem Menschen freundlich ist. Sie ist das Licht, dass noch unbekannt bleibt.

Hast auch du  
Ein menschliches Herz  
Dunkle Nacht?  
Was hältst du  
Unter deinem Mantel  
Das mir unsichtbar kräftig  
An die Seele geht?  
Du scheinst nur furchtbar –  
Köstlicher Balsam  
Träuft aus deiner Hand  
Aus dem Bündel Mohn  
In süßer Trunkenheit  
Entfaltest du die schweren Flügel des Gemüths.  
Und schenkst uns Freuden  
Dunkel und unaussprechlich  
Heimlich, wie du selbst, bist  
Freuden, die uns  
Einen Himmel ahnden lassen.  
\*\*\*\*\*  
Himmlicher als jene blitzenden Sterne  
In jenen Weiten  
Dünken uns die unendlichen Augen  
Die die Nacht  
In uns geöffnet.

---

<sup>101</sup> Schellong, S. 5.

<sup>102</sup> Vgl. ebd.

Das Zitat aus den *Hymnen an die Nacht* (Kap. 8, 1) ist in der Auslegung der ersten Schöpfungsgeschichte kontextualisiert. Barth macht darauf aufmerksam, dass die Finsternis etwas Ursprüngliches war, sie war in der Schilderung der ersten Schöpfungsgeschichte vor dem Licht da. Sie ist repräsentiert kein böses Prinzip, etwas, was beseitigt werden muss. „Daß die Welt aus Finsternis geworden, daß die Finsternis das Ursprüngliche, das Licht gewissermaßen ihre Geburt sei, das ist freilich eine metaphysisch-religiöse Ansicht vieler Völker gewesen. Und daß die Nacht des Menschen besonderer Freund sei, das hat freilich u. A. Novalis in feurigen Zungen verkündigt.“<sup>103</sup> Diese Worte sind die Einleitung der zitierten Verse von Novalis.

## V. Moderne Literatur und Karl Barth. Friedrich Dürrenmatt

Auch wenn sich Karl Barth in seinen theologischen Gedanken von den kulturprotestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts deutlich absetzt, gibt er zu, dass die moderne Literatur seinem Geschmack nicht entspricht. Barths Interesse an der modernen Literatur ist nicht primär in seinen Theologischen Schriften ausgedrückt, sondern wir erfahren davon aus dem Briefwechsel und Interviews. Zur Moderne hat sich Barth durchgelesen erst am Ende seines Lebens, wie es der Briefwechsel mit dem Schriftsteller und Dramatiker Carl Zuckmayer bezeugt. Gerade in diesen Briefen stießen wir auf die Reflexion der Literaturlektüre bei einem Theologen. Die Kontaktaufnahme war Barths Eigeninitiative. Schon im ersten Brief bekennt er sich zu einer geringen Kenntnis von moderner Literatur. Im Brief vom 16. Mai 1967 bekennt sich Barth zur Vorliebe für das 19. Jahrhundert:

„Ich bin sehr viel mehr als Sie ein Kind des 19. Jahrhunderts, und die moderne Welt der Schönen Literatur, des Theaters, des Films, auch der – wie soll ich's sagen? – Edel-Bohème hat mich zwar berührt, aber nie aus der Nähe erfaßt und bewegt. So sind mir auch viele, ja die Meisten von denen, die Ihnen ein Stück von Ihnen selbst geworden sind, kaum ein Begriff oder gar nicht. Und ich muß Ihnen zu meiner Schande gestehen, daß ich von Ihnen vorher nur *Des Teufels General* gelesen und einmal gesehen habe.“<sup>104</sup>

Diese Spannung zwischen der klassischen Literatur des 19. Jahrhunderts und der modernen Theologie, der Barth Bahn brach, ist meines Erachtens nur durch die Bildung bedingt und vielleicht auch nur so erklärbar. Auch wenn er in seinem Römerbrief (erste Fassung, 1919) Autoren wie Goethe, Schiller, Gotthelf, C. F. Meyer relativ oft zitiert, gibt er zu, er konnte sich von diesen literarischen Kanon nicht scheiden. Besonders hoch schätzte Barth die Werke von Schiller, sein Vorbild für eigene dichterische Versuche. „Karl las und verschlang Schillers

---

<sup>103</sup> KD III/1, S. 116.

<sup>104</sup> STOEVEsandt, Hinrich. *Späte Freundschaft in Briefen*, S. 12.

Werke. Und nicht nur das, er brachte auch gern Szenen daraus mit Geschwistern und Freunden zur Aufführung.“<sup>105</sup> In einem Gespräch äußert sich Barth, Schiller war der Autor seiner Gymnasialzeit. „Da habe ich nicht höher gelebt als Maria Stuart, Jungfrau von Orleans, Wallenstein... Der Schiller stand mir irgendwie als positives Leitbild vor Augen.“<sup>106</sup> Die Versuche um Dichtung wurden durch das Thema der Freiheit behaucht. Die Dramenversuche dannbeziehen sich oft auf historische Stoffe.

Was die Bedeutung der Literatur der Klassik und deren Rezeption in eigenen theologischen Schriften, ist Barth zu den Möglichkeiten der Klassik<sup>107</sup> an sich skeptisch: „Es wurde dort zum Römerbrief des Paulus noch ganz heftig auch Goethe zitiert und Carl Spitteler und auch Schiller. Ich bin damals noch erst im Begriff gewesen, aus den Eierschalen der Theologie meiner Lehrer herauszukriechen.“<sup>108</sup>

Barth hat sich mit den modernen Autoren in seinen theologischen Schriften kaum auseinandergesetzt, trotzdem gibt es einige Belege, die seine Einstellung zur Moderne entlarven. Für besonders wichtig halte ich die Kontakte mit Friedrich Dürrenmatt, der ebenso in einer protestantischen Pfarrerrfamilie aufgewachsen ist. Es scheint anhand der Äußerungen von Dürrenmatt dass vielmehr Barth von den modernen Autoren rezipiert wurde als umgekehrt: Barth beharrt fest auf den Autoren des 19. Jahrhunderts. Ich werde mich jetzt trotzdem bemühen, dieses proklamierte und von Barth oft ostentativ betonte Verhältnis zum 19. Jahrhundert zu problematisieren und seine Ambivalenz zeigen.

Einen besonderen Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Klassik und der Moderne hat in der spannungsvollen Atmosphäre der 1960er Jahre schweizer Literaturwissenschaftler Emil Staiger geleistet. Barth hat ihn bereits 1950 kennen gelernt und berichtet von seinen Eindrücken, er „bekam viel üble Goethe-Theologie zu hören, war aber zum Verzeihen geneigt, weil er in Sachen Wolfgang Amadeus die strenge, reine und wahre Lehre vortrug.“<sup>109110</sup> Was er unter der üblen Goethe-Theologie versteht, wird nicht verraten. Es ist allerdings klar, dass er in seiner Monographie *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* ein großes Kapitel gerade über Goethe zu schreiben beabsichtigte, wozu es leider nicht kam. Eine kohärente und systematische Goethe-Abhandlung hat Barth leider nicht verfasst.

---

<sup>105</sup> BUSCH, Eberhard. *Karl Barths Lebenslauf*, S. 32.

<sup>106</sup> Vgl. Busch, S. 32.

<sup>107</sup> Das Wort *Klassik* wird an dieser Stelle möglichst extensiv gebraucht. Ich verstehe darunter die ganze Goethe-Generation und die Literatur des Idealismus – Belletristik als auch die philosophischen Schriften.

<sup>108</sup> Busch, S. 94

<sup>109</sup> Vgl. Busch, S. 331

Auch wenn die moderne Literatur keine besondere Resonanz in Barths Werken findet, ist es klar, dass Barths Werk selbst als modern gilt und in der Theologiegeschichte einen Umbruch bedeutet. Sein Werk wurde von Friedrich Dürrenmatt gelesen (insbesondere der *Römerbrief* und die *Kirchliche Dogmatik*), umgekehrt gilt das nicht: Barth vermisst beim Dürrenmatt Barmherzigkeit, die er gerade in den Werken seines späten Freundes Carl Zuckmayer findet.

Die ersten Dramen von Dürrenmatt wurden in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Barths Wohnstadt Basel uraufgeführt und thematisieren die Gewalt, (den dreißigjährigen) Krieg, Ideologie, den Glauben (das allererste Drama *Es steht geschrieben* thematisiert z. B. die Sekte der Wiedertäufer) usw. Eine kritische Auseinandersetzung mit Barths *Römerbrief* und dessen Glaubensauffassung bedeutet das zweite Drama *Der Blinde*, an dessen Entstehung sich auch Barth mittelbar beteiligt hat.

„Im Januar (1948 – M. L.) wurde er mit einem hoffnungsvollen jungen Berner, mit dem Schriftsteller Friedrich Dürrenmatt bekannt: ein interessanter geistlich-weltlicher Naturbursche, dessen Haltung ihm wie etwa die des Römerbriefs von 1921 vorkam. Ausgiebig diskutierte er mit ihm, mit dem Regisseur Kurt Horwitz und der Schauspielerin Maria Becker über die Möglichkeit eines christlichen Dramas, die er, wenigstens im Blick auf Dürrenmatts Stück *Der Blinde*, bejahte.“<sup>111</sup>

Dürrenmatt schreibt, dass Barth viele Einwände gegen das Drama hatte, vor allem gegen das Motiv der Blindheit, das in diesem Drama mit dem Glauben verbunden ist, für Dürrenmatt hatte dieser (blinde) Glaube allerdings eine Frage aufzulösen: Wer spielt in diesem Drama und mit wem. Das Drama weist daher autoreferentielle Merkmale auf, dem Blinden, so Dürrenmatt, bleibt tatsächlich keine andere Möglichkeit, als dieses Spiel zu dulden und zu akzeptieren.

Über Begegnungen mit Barth und Barth selber äußert sich Dürrenmatt höchst positiv als umgekehrt, wo Barth Dürrenmatt für wenig Barmherzigkeit tadelt (im Briefwechsel mit Carl Zuckmayer). Dahinten mag sich Überdrüssigkeit von Moralismus stecken. Der Schriftsteller gibt auch zu, dass die Lektüre von *Römerbrief* und KD durch sein langjähriges Interesse für Kierkegaard bedingt ist.<sup>112</sup>

„Ich war von seinem *Römerbrief* fasziniert, später von seiner *Kirchlichen Dogmatik*, in der ich auch heute noch lese. Ich habe Barth im Salon einer reichen Baslerin kennen gelernt, anlässlich einer Diskussion über den *Blinden*, mein zweites Stück. Maria Becker, Horwitz, Wicki spielten. Ginsberg führte Regie. Darin wird einem blinden Herzog inmitten eines zerstörten Landes in der Ruine seines Schlosses vorgespielt, sein Land und sein Schloß seien unversehrt. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als das Spiel zu glauben. Denn wenn ein Blinder nicht allen glaubt, muß er an allem verzweifeln. Den Dichter, der dem Blinden die Wahrheit sagen will, erwürgt er. Barth war ein in sich ruhender, gütiger Mann mit viel Humor. Ich glaube nicht, daß ihm *Der Blinde*. Daß der Glaube seinen Grund in der Blindheit habe, konnte er in der Konstellation des Stückes nicht akzeptieren. Es bleibt dem Herzog nichts anderes übrig, als den Menschen zu glauben, weil er blind ist, es ist eine existentielle

---

<sup>111</sup> Busch: *Karl Barths Lebenslauf*, S. 314.

<sup>112</sup> Vgl. Turmbau II (1990), S. 192

Notwendigkeit, bei Barth ist der Glaube eine Gnade, unabhängig von der Situation, worin der Mensch sich befindet. Ich begegnete Barth zum letzten Mal in einem italienischen Restaurant in Basel, Jahre später. [...] Barth war ein großer Schriftsteller und ein glänzender Polemiker. Ich bewundere seine analytische Denkkraft. Seine Dogmatik transponiert Hegel in die Bibel wie Thomas von Aquin Aristoteles. Sie ist eine Fiktion.“<sup>113</sup>

Das wenig bekannte Drama *Der Blinde* wurde am 10. Januar 1948 in Basel uraufgeführt, der Regisseur war damals Ernst Ginsberg. Die grundlegende Frage ist hier der *Glaube*, bzw. der autonome Stellenwert des Glaubens gegenüber den realen Grausamkeiten des Kriegs. Der Herzog wird von seiner Umgebung systematisch getäuscht und glaubt, sein Herzogtum befinde sich in Blütezeit, trotz der Tatsache, dass es in der Wirklichkeit der Zerstörung und Verwüstung unterlag. Niemand wagt es, ihm die Wahrheit zu sagen, vor allem aus falschem Mitleid. Das Drama weist auch Merkmale der Trümmerliteratur auf, zu denen auch der Untergang eines Herzogtums zählt und wo ein möglicher Ausweg gesucht wird. Trotz der unterschiedlichen Meinung Barths finde ich in diesem Drama ein wesentliches Motiv, das als *barthianisch* verstanden werden könnte, nämlich die Täuschung durch die Menschen und Vorstellungen, mit denen man zufrieden sein könnte, d. h. durch die *Kultur* (Reichtum des Landes, Pracht des Palastes usw.), es werden hier auch komische Szenen dargestellt – die Dirne wird ihm als eine hochgeborene und keusche Äbtin präsentiert. Im *Römerbrief* sind aber diejenigen, die der Sünde verfallen sind, Empfänger der Verheißung, nur ihnen gilt die Botschaft des Evangeliums, nur sie können wahr fromm sein und erlöst werden, d. h. die Dirne, wenn wir sie aus der Perspektive des *Römerbriefs* beachten, hat hier auch diese hamartologische Bedeutung.

Es scheint, die Blindheit (oder auch Naivität?) sei die Grundvoraussetzung für den Glauben, der anhand dieser Tatsache nicht einmal als *blind* stigmatisiert werden könnte. Der Glaube des Herzogs verursacht Konfrontation, erschwert den anderen Gestalten Kommunikation und Orientierung in der Realität. Der Blinde wird im Drama nicht geheilt, ihm bleibt nichts anderes, als den Stand seines Landes zu akzeptieren. Diese Fatalität des Glaubens ist für Barth keine befriedigende Begründung, sie ist Gottes Gabe, bzw. Gnade und keine existentielle Notwendigkeit, wie Dürrenmatt selbst erkennt, indem er den Glauben mit dem mit jedem menschlichen Vertrauen gleichsetzt. Für Barth ist der Glaube ein Wunder, ein Anfang und Schöpfung,<sup>114</sup> sie orientiert den Menschen in die Zukunft, er ist ein Keim, kein gebliebenes Torso oder die letzte Möglichkeit, wie es im Falle Dürrenmatts ist. Was Dürrenmatt zu zeigen suchte ist keine theologische Tugend des Glaubens, sondern eine Voraussetzung für das menschliche Vertrauen. Und gerade in diesem Moment stießen die beiden Glaubenskonzepte

---

<sup>113</sup> Ebenda, S. 192f.

<sup>114</sup> Vgl. RB, S.

gegeneinander: Barth geht vom Gottes freiwilligen Gnadenwahl aus, Dürrenmatt stellt sich die Frage eher anthropozentrisch, d. h. was alles der vertrauliche Mensch zu ertragen vermag und wo gerade die Momente auftauchen, in denen dem Menschen nichts übrig bleibt, als zu vertrauen.

Eine andere Quelle für die Rezeption von Barth in Dürrenmatts Werk ist die Rede Über Toleranz, die anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille am 6. März 1977 vorgetragen wurde. Dürrenmatt beruft sich vor allem auf Kierkegaard und stellt sich die Frage, wie eine Toleranz im politischen Bereich philosophisch begründet werden kann und durch welches Prinzip lässt sich die Geschichte erklären.

Dürrenmatt gibt in der Rede zu, dass er die bedeutendsten Werke von Barth schätzt: „Karl Barths Römerbrief war für mich ein revolutionäres Buch, seine Dogmatik, in der ich oft lese, ein mathematisches Meisterwerk.“<sup>115</sup> Von Barth übernimmt Dürrenmatt die Lehre vom Judentum, dessen dauernde Existenz in der Welt den Christen als Gottesbeweis gelten kann.

„Für ihn (Karl Barth – M. L.), den Christen, stellt die Tatsache, daß die Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung in ihrer Menschlichkeit zugleich Zeugnis von Gottes Offenbarung in ihrer Menschlichkeit zugleich Zeugnis des jüdischen Geistes ist, die härteste Probe des christlichen Glaubens dar. Wenn Barth auch die Existenz des jüdischen Volkes als den einzig natürlichen Gottesbeweis betrachtet, den es gebe, muß er doch Israel als das Gottesvolk bezeichnen, das Gott verworfen hat. Jeder spätere Antisemitismus ist für Barth neben dieser Anklage unwesentlich. Es spricht für Barths Wahrhaftigkeit und Unverblasenheit, daß er so zu reden wagt, wie er als Dogmatiker zu reden gezwungen ist, als Verkünder eines theologischen Systems, in welchem sich eben auch für ihn die wahre Gestalt manifestiert, in der die Wahrheit existiert. Folgerichtig kann denn für Barth der Christ nur durch die Gnade Gottes kein Antisemit sein.“<sup>116</sup>

Eine.(zwar abweichende) Parallele zur dialektischen Theologie stellt die Auffassung von Toleranz dar. Die höchste Toleranz ist für Dürrenmatt eine selbstverständliche Weisheit, mit dem Nächsten in Frieden zu leben.<sup>117</sup> Dieses menschliche Bedürfnis, die Gemeinschaft aufzubauen, ist leider gescheitert. Der Staat, Institutionen, Kirchen etc. erstarrten und haben sich auf eigene Machtspiele konzentriert.<sup>118</sup> Die Aufgabe für Barth ist Gott zu befreien, für Dürrenmatt scheint es, dass es der Mensch sei, der vom Staat, Kirche, Religion, Konfession, befreit werden muss.

---

<sup>115</sup> Dürrenmatt, F.: *Über Toleranz*, S. 128.

<sup>116</sup> *Über Toleranz*, S. 139f.

<sup>117</sup> Ebenda, vgl. S. 148.

<sup>118</sup> Ebenda, vgl. S. 148f.

## VI. Einstellungen zur Literatur und zeitgenössischen Autoren bei Karl Barth

Es gibt nur wenige Stellen, wo sich Barth systematisch über die moderne Kunst oder Kunst überhaupt äußert, zu den wichtigsten gehört seine Ethik (1928), wo er die Kunst als Ausdruck der Dankbarkeit des Menschen gegenüber dem Schöpfer beschreibt. Eine andere Quelle ist der späte Briefwechsel mit Carl Zuckmayer und dann einige Interviews, wo sich Barth u. A. über die Lage der zeitgenössischen Literatur ausspricht.

Für charakteristisch in den Interviews halte ich den Unterschied zwischen den Autoren der modernen Dramatikern (Frisch, Dürrenmatt, Hochhuth) und Zuckmayer, den Barth für seine Barmherzigkeit schätzt. Es ist auch deutlich, dass Barth stets ein „Kind des 19. Jahrhunderts“ blieb und kein größeres Interesse für den Literaturbetrieb der Schweiz zeigte, die Kontakte sind im großen Maße zufällig, trotzdem fand er Ruf bei denjenigen Autoren, die er eher unbeachtet ließ – hier meine ich vor allem Friedrich Dürrenmatt. Er hatte trotzdem Erwartungen an diese Autoren, wenn es um die Kirche ging. In einem Interview aus dem Jahre 1965 äußert sich Barth zu Hochhuths *Stellvertreter*, der im September 1963 in Basel aufgeführt wurde. Barth beantwortete im Interview die Frage hinsichtlich der Verantwortung der katholischen Kirche und deren dramatischen Darstellung folgenderweise. Es ist bemerkenswert, dass das Interview in der französischen *La Gazette littéraire* der *Gazette de Lausanne* erschien und nicht in einem entsprechenden deutschsprachigen Medium. Barth wiederum kritisch gegenüber den Kritischen. Barth teilt die damalige Empörung über den Zustand der Schweiz, die die Mitverantwortung für die Ereignisse in den Kriegsjahren nicht tragen wollte.

„Ich hatte Gelegenheit, Hochhuth zu begegnen. Er ist ein Schriftsteller, der ernsthaft arbeitet. Ich denke, sein Stück gibt die Wirklichkeit wieder. Ich füge sogleich hinzu, daß wir Schweizer hier keinen Grund haben, besonders stolz zu sein und daß mir die Aufführung des *Stellvertreters* in unserem Land gewisses Unbehagen bereitet. Es wäre meiner Meinung nach gerechter gewesen, einen Schweizer Dramatiker zu bitten (warum nicht Frisch oder Dürrenmatt), ein Stück zu schreiben, ähnlich wie der *Stellvertreter*, mit einem Bundesrat anstelle von Pius XII. Denn wir haben in diesem Bereich nichts besser gemacht als der Vatikan, und wir tragen unseren Anteil an der Verantwortung. Also kein Hochmut auf unserer Seite! Das einmal dahingestellt, eine Form von Protest wäre es für Pius XII. gewesen, Rom zu verlassen. Er hätte sich in der Schweiz einrichten können, was zweifellos ein bißchen etwas Gefährliches für uns wäre.“<sup>119</sup>

Hier zeigt wenig Barmherzigkeit gegenüber der Schweiz und schließt sich den Autoren der Nachkriegszeit Dürrenmatt und Frisch an. Vor allem Dürrenmatt kritisert er dann drei Jahre später im Brief an Carl Zuckmayer und wirft ihm, bzw. Seinen Stücken, gerade Mangel an

---

<sup>119</sup> Interview von Henri Charles Tauxe, s. 200f.

Barmherzigkeit vor. Im Brief vom 15. August 1967 schreibt Barth an Carl Zuckmayer, der damals in Saas-Fee in Kanton Wallis lebte, über seine Prosastücke:

„Ich wüßte tatsächlich nicht, welchem von diesen unter sich so verschiedenen, aber wunderbar zusammenklingenden Schriftstücken ich den Preis zusprechen sollte. Sie haben mich einfach alle, jedes in seiner Art, tief bewegt und zwar – wenn ich mich selbst und Sie als Autor recht verstehe – alle gerade in dem, was Sie – wir haben ja in Saas-Fee besonders darüber gesprochen – von Friedrich Dürrenmatt unterscheidet und ihm gegenüber auszeichnet: in der nirgends versagenden Barmherzigkeit, in der die menschliche Dunkelheit, Verkehrtheit und Misere zu sehen Ihnen auf der ganzen Linie gegeben ist. Mephistopheles ist abwesend. Die Alle und Alles unaufdringlich, aber unübersehbar umgebende Güte Gottes regiert und charakterisiert bei Ihnen auch die trivialsten, bizarrsten, ja tollsten Szenen und Situationen.“<sup>120</sup>

Diese barmherzige Haltung, die Barth an Zuckmayers Stücken besonders schätzt, findet einen entsprechenden theologischen Ausdruck in der s. g. humanen Theologie, die für das Spätwerk von Barth charakteristisch ist. Die Hauptthesen dieser Theologie bestehen in darin, dass Gott dem Menschen freundlich und liebevoll zugeneigt ist. Die Darstellung der Übeltäter trifft der humanen Theologie nicht zu, denn wenn sein Charakter als in seinem Wesen übel dargestellt und verstanden ist, ist es keine adäquate Aussage über den Menschen. In einem Vortrag aus dem Jahre spricht Barth deutlich: „Gott bedarf keines Ausschlusses der Menschlichkeit, keiner Nicht-Menschlichkeit oder gar Unmenschlichkeit, um wahrhaft Gott zu sein.“<sup>121</sup> Wenn jemand Göttlichkeit ohne Menschlichkeit predigt, ist das eine falsche Göttlichkeit,<sup>122</sup> eine Art Abgötterei. Durch dieses Mensch-Gott Verhältnis wird keineswegs die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott erreicht: Gott will aus seinem freien Willen dem Menschen begegnen und ihm handreichen. Es war auch seine absolut freiwillige Tat, Mensch zu werden.

In der humanen Theologie begegnen wir einer anderen Ausdrucksweise als der des *Römerbriefs*, wo alles Menschliche in Frage gestellt wird. Im Spätwerk, d. h. in der humanen Theologie wollte Barth zeigen, dass das Nein! der frühen dialektischen Theologie gegenüber jeder menschlichen Vorstellung über Gott kein Nein! gegenüber dem Menschen darstellt. Es geht nicht mehr um die Feststellung, „daß Gott anders ist, sondern vielmehr, inwiefern Gott anders ist.“<sup>123</sup>

Das Drama *Des Teufels General* zeigt den Menschen (General Harras) in einer Verwicklung mit dem Bösen, trotzdem ist sein Schicksal tragisch und erweckt Mitleid. Hier unterscheidet sich Zuckmayer deutlich von Hochhuth, der den Papst als Übeltäter darstellen

---

<sup>120</sup> In: Späte Freundschaft, S. 16f.

<sup>121</sup> BUSCH, Eberhard. *Humane Theologie*, s. 14.

<sup>122</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>123</sup> Busch: *Humane Theologie*. Vorwort: S. 9.



wollte. Zuckmayer macht einen Unterschied zwischen dem totalitären System und dem Menschen – der Mensch als Mensch muss bejaht werden.

## VII. Zusammenfassung

Barths Theologie entstand in der Konfrontation mit dem Erbe des Kulturprotestantismus und der liberalen Theologie. Die Literatur des 19. Jahrhunderts ist für Barth allerdings eine wichtige Quelle für die neue, dialektische Theologie, die auf der Befreiung der Offenbarung von geschichtlicher Bedingtheit basiert. Barth lehnt die Moderne nicht ab, sondern will eine Kontinuität der dialektischen Theologie mit den bisherigen philosophischen und literarischen Tendenzen zeigen, die Anspielungen auf literarische Werke werden in den wichtigsten theologischen Abhandlungen (*Römerbrief*, *Kirchliche Dogmatik*) als Zeugen von gewissen theologischen und philosophischen Traditionen zitiert, die entweder akzeptiert (Dostojewski, Novalis) oder auch verworfen werden (R. M. Rilke, Angelus Silesius).

Die Kunst muss in sich zukunftsorientiert sein, sie muss die auf der Erde herrschenden Verhältnisse übertreffen und einen neue Perspektive eröffnen, d. h. eine Alternative anbieten. In der Kulturkritik erhellen sich die Berührungspunkte mit den expressionistischen Strömungen, die mit Optimismus Geburt einer neuer Welt begrüßen und das Leben des Menschen von den Institutionen und aller Kulturbedingtheit befreien. Die Kunst sollte dem Leben entspringen und es aus verschiedensten Perspektiven betrachten.

In Barths Werk zeigt sich, wie die Moderne, zu der ich die dialektische Theologie zähle, aus Tradition lebt, dass die durch die Tradition legitimiert wird. Barth als Leser bekennt sich oft und ostentativ zum 19. Jahrhundert und seinem philosophischen und literarischen Erbe. Barths Werk aber fand einen Ruf in der Moderne – am Beispiel Dürrenmatts lässt sich eine durch *Römerbrief* und *Kirchliche Dogmatik* erkennen. Zu Dürrenmatt ist Barth aber ziemlich unbarmherzig, indem er ihn in der Korrespondenz mit Carl Zuckmayer als unbarmherzig abgestempelt hat. Zuckmayer hat nach Barth den Menschen besser, d. h. im Einklang der humanen Theologie dargestellt – barmherzig.

Barths Theologie sowie die Literaturrezeption stellt keine homogene Ganzheit dar. Trotzdem möchte ich dabei anhand von Barths Betrachtungen in der *Ethik II* auf eine wichtige Tatsache aufmerksam machen, nämlich dass die Kunst auf den neuen Äon hinweist. Sie solle nicht im Kunstwerk gipfeln, sei es Buch, Bild oder Musik, sondern im menschlichen Handeln, d. h. in dem, was zwar noch nicht präsent ist, aber wozu der Mensch durch Begnadigung unweigerlich tendiert. Sie soll der Menschen zeigen, wie sie sich übertreffen kann, in dem er

Gott als den *totaliter aliter* akzeptiert, indem er weiß, dass die herrschenden Verhältnisse nie das letzte Wort sprechen. Diese optimistische Haltung halte ich für Modern.

## Bibliografie

BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. 1. Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1947.

BARTH, Karl. Ethik II, Maschinenabschrift aus dem Nachlass von J. B. Souček

BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik I/1*. 2. Zürich: EVZ, 1964.

BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik III/1*. Zürich: EVZ.

BARTH, Karl, Cornelis van der KOOI und Katja TOLSTAJA. *Der Römerbrief: (zweite Fassung), 1922*. Zürich: Theologischer Verlag, 2010, li, 783 p. ISBN 32-901-7562-6.

BRAUN, Dietrich: Vorwort. *Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag, 1973, VII-XII. ISBN 329016201X.

BUSCH, Eberhardt: *Humane Theologie*. 1. Zürich: EVZ-Verlag, 1967.

BUSCH, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf. 1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979.

Dialektische Theologie. *Theologische Realenzyklopädie*. 1. Aufl. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1981, s. 683-694. ISBN 3110085631.

DÖRKEN-KUCHARZ, Thomas. *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*. 1. Mainz: Matthias-Grünwald, 1995. ISBN 37-867-1839-3.

KAHLER, Erich (ed.). Einleitung: Die Bedeutung des Expressionismus. In: ROTHE, Wolfgang. *Expressionismus als Literatur*. Bern: A. Francke, 1969, s. 13-18.

KRECK, Walter. *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*. 1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983.

Libérale Theologie. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: W. de Gruyter, 1990. ISBN 3110129523.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie. *Registerband zur Kirchlichen Dogmatik*. Zürich: EVZ, 1970, s. 651-676.

SCHELLONG, Dieter. "Gleichnisse des Himmereichs": Ein systematisch tragender Gedanke in der Theologie Karl Barths. *Anstöße*. Evangelische Akademie Hofgeismar, 1987, **34**(1), 2-11. ISSN 0003-5270.

SCHNEIDER, Werner. Sprache und Kultur in Karl Barths "Kirchlicher Dogmatik": Zur kommunikativen Vielfalt der Theologie Barths. *Anstöße*. Evangelische Akademie Hofgeismar, 1987, **34**(1), 22-29. ISSN 0003-5270.

STEFAN, Seiler. Intertextualität. *Lesarten der Bibel*.

STEINACKER, Peter. Karl Barths "Römerbrief": Ein expressionistischer Schrei?. *Anstöße*. Evangelische Akademie Hofgeismar, 1987, **34**(1), 12-21. ISSN 0003-5270.

STOEVE SANDT, Hinrich. *Späte Freundschaft in Briefen*. 1. Zürich: Theologischer Verlag, 1977. ISBN 32-901-1386-8.

THURNE YSEN, Eduard. *Dostojewski*. Lizenzausgabe. Zürich: Gotthelf Verlag, 1948.

## Abstrakt

Diplomová práce se zabývá vybranými teologickými díly Karla Bartha ve vztahu k vývoji německé literatury, zejm. moderny. Barthova teologie jakožto projev nesouhlasu k situaci v protestantské církvi (Kulturprotestantismus) vede jasný rozdíl mezi Božím zjevením a jeho dějinnými fenomény (náboženství, církevní organizace). Bůh je popřením veškerých lidských představ o něm. Tento základní postulát je neustále připomínán v jeho dvou nejvýznamnějších dílech – *Listu Římanům a Církevní dogmatice*. V obou jsou patrné shody s expresionismem, ač Barth užívá ve své argumentaci převážně autorů 19. století. Recepce moderny Barth neproslul, naopak jeho dílo se stalo inspirací pro švýcarského rodáka, spisovatele Friedricha Dürrenmatta. V závěru života Barth navázal přátelské vztahy se spisovatelem Carlem Zuckmayerem, tj. v době, kdy se v tzv. humánní teologii pokouší znovu objasnit vztah Boha a člověka, tentokrát směrem k člověku.

## Abstrakt

Die Diplomarbeit beschäftigt sich mit den ausgewählten theologischen Werken von Karl Barth in Bezug auf die Entwicklung der deutschen Literatur. Barths Theologie zeigt sich als Dissens mit den herrschenden Verhältnissen innerhalb der protestantischen Kirche (Kulturprotestantismus) macht einen radikalen Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes und den geschichtlichen Phänomenen (Religion, Kirchenorganisation). Gott ist die Widerlegung aller menschlichen Vorstellungen über Ihn. Diese Hauptthese wird in Barth zwei bedeutendsten Werken, dem *Römerbrief* und der *Kirchlichen Dogmatik* immer wiederholt. In beiden erwähnten Werken sind Übereinstimmungen mit Expressionismus spürbar, auch wenn sich Barth in seiner Argumentation der Autoren des 19. Jahrhunderts bedient. Durch die Rezeption von Moderne war Barth nicht besonders bekannt, sein Werk demgegenüber wurde zu Inspirationsquelle dem schweizer Landesgenossen, Schriftsteller Friedrich Dürrenmatt. Auf der Neige des Lebens hat Barth freundschaftliche Kontakte mit Carl Zuckmayer hergestellt, d. h. in der Zeit, als er sich in der s. g. humanen Theologie um eine Wiedererklärung des Verhältnisses von Gott und Mensch, diesmal mit Hinsicht auf den Menschen.

## Abstract

The diploma thesis deals with the selected works of Karl Barth towards the development of modern German literature. Barth's theology as a dissenting voice with the then predominant phenomenon of Kulturprotestantism established a clear difference between divine revelation and its historic manifestations (religion, church organization). God is contradiction to all human ideas of Himself. This basic knowledge is suggested in his two major works: Letter to the Romans and the Church Dogmatics. In both there are visible similarities with expressionism, although Barth himself prefers to use literature of the 19th century for his argumentation. Barth wasn't famous for reception of modern literature. However, Barth's work became inspiration for Swiss countryman, writer Friedrich Dürrenmatt. Towards the end of his life, Barth launched a friendly correspondence with Carl Zuckmayer. That was during the time, where Barth was searching in so called human theology for a new explanation of God-Man relation, this time with respect to the Man.

## **Klíčová slova**

- **Karl Barth**
- **teologie**
- **literatura**

## **Key words:**

- **Karl Barth**
- **Theology**
- **Literature**

